Disciplinamento in terra veneta

di
Daniele Montanari

Società editrice il Mulino Bologna

Sommario

Premessa

Analizzare i tempi e le modalità con cui lo «spirito tridentino» è stato recepito all'interno delle chiese locali ha costituito la molla per molti studi sulle più svariate realtà diocesane della penisola italiana. Il taglio metodologico ha privilegiato, a seconda dei casi, gli aspetti socio-economici della realtà beneficiale, la riforma pastorale del clero, o la repressione di immoralità e pratiche eterodosse dei fedeli. Raramente queste problematiche sono state affrontate simultaneamente per fornire lo spaccato completo ed esauriente di un'area geografica, piccola o grande che fosse. Sovente è inoltre mancato il supporto statistico per costruire una serie di quadri sintetici e comparabili: premessa indispensabile per una carta dell'Italia postridentina, da tempo approfonditamente discussa, ma di difficile realizzazione.

Nel corso del mio lavoro ho pertanto cercato di sfuggire a questi limiti tracciando le coordinate di un progetto globale, che ha nel controllo socio-religioso il punto di riferimento dell'attività controriformistica. Visitando e legiferando, ristrutturando il sistema beneficiale e organizzando le associazioni dei laici, imponendo nuovi costumi intellettual-esistenziali ai sacerdoti in cura d'anime e freni severi al comportamento dei laici, il vescovo di Brescia, Domenico Bollani, aveva presente un modello disciplinante, da realizzarsi secondo le scansioni e le modalità specifiche che la diocesi richiedeva. Si trattava infatti di una realtà geografica molto particolare, politicamente soggetta alla Serenissima ed ecclesiasticamente suffraganea dell'arcidiocesi di Milano.

In questa prospettiva ho privilegiato come fonte la serie delle visite postridentine, per coglervi elementi di permanenza e di lenta mutazione all'interno della parrocchia, rinnovato orizzonte istituzionale dell'azione pastorale del clero e della vita socio-religiosa dei laici. Si trattava di un mondo dove ogni azione e ogni interazione trovava inizio e giustificazione, rimandando alla figura del parroco come motore immobile di tale realtà variegata e complessa, da indirizzare secondo canoni culturalmente prefissati e da coordinare nella prassi del suo ufficio. Intendendo focalizzarne le linee direttrici, ho tralasciato l'esame degli ordini religiosi, marginali ed eccentrici rispetto all'evolversi e al dispiegarsi di tale processo. Ho cercato invece di scavare a fondo nella realtà dei fedeli, per evidenziarne la risposta al processo disciplinante, le modalità di reazione e interazione sociale, per cogliere lo strutturarsi di un rapporto dialettico e conflittuale in un delicato momento di transizione religiosa e politico-istituzionale.

Nel licenziare il manoscritto voglio ringraziare la professoressa Ada Annoni per i puntuali rilievi sull'impianto generale dell'opera e il professor Paolo Prodi, che attraverso gli incontri e i seminari organizzati nel suo Istituto ha offerto il quadro interpretativo a questo lavoro. I colleghi e amici dottori Roberto Ballerini, Domenico Bosco, Angelo Giorgio Ghezzi, Maurizio Pegrari e Angelo Turchini hanno letto e discusso con pazienza gran parte del manoscritto, suggerendomi variazioni e miglioramenti, preziosi per l'esito finale dell'opera. Un grazie vivissimo rivolgo a monsignor Antonio Masetti Zannini, archivista vescovile di Brescia, per l'aiuto generoso con cui ha reso più produttivi i lunghi mesi passati con lui in archivio, al dottor Sandro Guerrini, autore delle carte e alla dottoressa Giuliana Nobili Schiera per i preziosi suggerimenti di carattere tecnico-editoriale. Da ultimo, ma solo nell'elenco, ringrazio il professor Franco Molinari che mi ha indirizzato allo studio del Cinquecento, che con amicale comprensione e stimolo rincuorante ha seguito passo passo l'elaborazione e la stesura della ricerca. Ricordare tutti coloro cui il libro deve qualcosa sarebbe troppo lungo: li accomuno in un unico sentito ringraziamento. Dedico questo volume ai miei genitori, a mia moglie Marzia e a mia figlia Ilaria.

Tavola delle abbreviazioni

ACVB	=	Archivio curia vescovile di Brescia
AEM	=	*Acta Ecclesiae Mediolanensis*
ASB	=	Archivio di stato di Brescia
ASC	=	Archivio storico civico di Brescia
ASV	=	Archivio segreto vaticano
ACAM	=	Archivio curia arcivescovile di Milano
BQB	=	Biblioteca Queriniana di Brescia
BAM	=	Biblioteca Ambrosiana di Milano
COD	=	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*
RRV	=	*Relazioni dei Rettori Veneti in Terraferma*

Nota archivistica

Per gli atti della visita di Domenico Bollani e Cristoforo Pilati – fonti citate con frequenza – mi limiterò a indicare il nome della parrocchia seguita dal numero del volume e relativo foglio.

Tavola delle unità di misura

1. Nei documenti le rendite risultano solitamente espresse in lire «planete» o «di planeti». Si tratta di una moneta di conto del valore approssimativamente doppio della lira veneziana di piccoli. Per omogeneizzarne la lettura, ho trasformato in ducati i dati espressi in lire planete.

Ducato	=	3 lire planete, 17 soldi
Scudo	=	4 lire planete
Lira planeta	=	20 soldi

2. Misure di lunghezza

Cavezzo o Pertica	=	metri 2,852803

3. Misure di superficie

Piò	=	metri quadrati 3.255,3938
Tavola	=	metri quadrati 32,5539

4. Misure di volume

Carro di fieno	=	metri cubi 10,748839

5. Misure di capacità per gli aridi

Soma	=	litri 145,920000
Quarta	=	litri 12,160000

6. Misure di capacità per i liquidi

Carro	=	litri 596,916000
Zerla o Gerla	=	litri 49,742700

7. Misure di peso

Carro	=	chilogrammi 802,030750
Peso o Rubbo	=	chilogrammi 8,020307

Capitolo primo

Linee di riforma pastorale postridentina

1. *Un vescovo e la sua diocesi*

Di ritorno dall'ultima sessione del concilio di Trento, Domenico Bollani, vescovo di Brescia, poneva mano alla riorganizzazione della sua diocesi, mettendo a frutto le proprie doti amministrative e le capacità di governo, affinate nei lunghi anni trascorsi al servizio della Serenissima. Le caratteristiche di Brescia, diocesi situata ai confini occidentali della Repubblica e incuneata verso i domini spagnoli del ducato di Milano, ne facevano terra di particolare interesse per lo Stato di Venezia e richiedeva, anche nella cura pastorale, autorità e sapienza di governo. Erano le doti indispensabili che avrebbero consentito a chi ricopriva l'onerosa carica ecclesiastica di intraprendere la grande opera di risanamento amministrativo, la riorganizzazione pastorale e la riaffermazione dogmatica che il tridentino aveva posto sulle spalle dell'episcopato cattolico. Ma non era tutto. Saggezza secolare e lunga esperienza in magistrature laiche suggerivano anche l'opportunità di saggiare le resistenze e, grazie a ciò, riuscire con flessibilità e disponibilità ad attuare il vasto programma pastorale che il Bollani si era proposto.

Il suo ritratto xilografico, tratto forse da una tela del Tiziano, presenta un austero corpo virile, avvolto nell'abito episcopale, con il tricorno in capo e un libro stretto nella mano sinistra [1]. La fronte alta e solcata da leggere rughe,

[1] La xilografia si trova sul frontespizio degli *Acta Ecclesiae Brixiensis*, che raccolgono tutta la legislazione bollaniana con qualche piccola aggiunta di editti

i tratti marcati del viso, incorniciato da una barba folta ma curata, appena variegata dall'incipiente canizie, il naso forte e leggermente aquilino delineano il profilo di patrizio veneziano, in linea con la ritrattistica ufficiale copiosamente attestata sulle pareti del palazzo ducale a Venezia.

È il ritratto di un uomo nella piena maturità e nel vigore degli anni, pienamente consapevole della propria missione episcopale, come l'iscrizione attorno al medaglione sembra sottolineare: «Dominicus Bollanus Brixiae Episcopus Uti Alter Ambrosius». Il *topos* letterario paragonava appunto il presule bresciano al grande vescovo milanese ed evitava – fatto forse non casuale – ogni riferimento a Carlo Borromeo, arcivescovo della diocesi di Milano e metropolita della provincia ecclesiastica milanese, di cui Brescia era suffraganea. Mentre il Paleotti a Bologna veniva definito «Alter Carolus», in area veneziana il richiamo privilegiava Ambrogio, l'uomo che aveva trasfuso nell'impegno pastorale capacità ed energia maturate durante la magistratura. Il libro stretto nella mano, oltre a simboleggiare senz'ombra di dubbio gli studi compiuti, dà corpo all'immagine di un personaggio colto, amante della lettura, esponente di quel patriziato veneziano che si è formato al rigore di severi studi giuridici e umanistici. In più, sembra voler indicare un programma al quale egli stesso si atterrà. Non è dato sapere il titolo del libro, ma non ci si dovrebbe scostare dal vero ipotizzando nelle mani del presule una copia dei decreti tridentini.

Il Bollani aveva trascorso la giovinezza in una Venezia tardo-rinascimentale su cui aleggiava un profondo senso religioso specie fra quei gruppi di patrizi che, raccolti attorno alla figura di Tommaso Giustiniani, avevano operato scelte di vita segnate dalla ricerca della individuale riforma interiore. Il richiamo pressante all'imitazione e alla conformità alla morale evangelica, la preghiera e gli studi severi, costituivano gli elementi unificanti di molteplici

emanati dai suoi successori. Il ripristino dell'autorità episcopale nei decreti tridentini è stato acutamente analizzato da G. Alberigo (f) e (c); H. Jedin (i), pp. 275-294.

sentieri esistenziali. Fra di essi, particolare risalto assumeva l'itinerario proposto da Gaspare Contarini, che al programma rigidamente ascetico-monastico di Giustiniani preferiva una concezione di vita umanisticamente impegnata nel pulsare degli eventi, non esclusi quelli di carattere politico al servizio della Serenissima, fin quando, ancora laico, fu innalzato alla porpora cardinalizia da Paolo III [2]. Il Bollani ricalcò le orme di questo suddito fedele di Venezia e zelante uomo di curia: dal suo esempio lievitò la maturazione di una sensibilità religiosa ancorata nel concreto ed espletata nell'impegno civile [3].

Come la maggior parte dei patrizi veneziani che si preparavano ad assumere le cariche della Repubblica, il Bollani compì studi di diritto a Padova [4]. Dopo un tirocinio maturato in incarichi marginali, venne designato quale capo dell'ambasciata inviata dalla Serenissima in Inghilterra in occasione della morte di Enrico VIII [5]. Il lungo soggiorno in terra inglese gli consentì di ottenere un brillante successo personale. Grazie alla sua paziente opera di mediazione, Venezia riuscì a ristabilire regolari relazioni diplomatiche con la corte di S. Giacomo, mentre nuove garanzie tutelarono gli interessi commerciali veneziani in quel

[2] Riguardo alla variegata esperienza culturale e religiosa di questo patriziato veneziano, che incise profondamente sulle scelte di riforma all'interno del mondo cattolico, risulta efficace l'affresco di G. FRAGNITO. Si veda anche H. JEDIN (f), (c) e (b), pp. 32-37.

[3] Sulla figura e l'opera del Bollani, oltre alla vecchia monografia di L. F. FE' D'OSTIANI (a), si veda l'approfondito studio di C. CAIRNS (d). L'autore privilegia però gli anni della formazione giovanile e degli incarichi civili al servizio della Serenissima limitandosi ad un breve abbozzo dell'attività episcopale.

[4] Negli anni della formazione culturale a Venezia, il giovane Bollani fu in contatto con Pietro Aretino e la sua cerchia letteraria. C. CAIRNS (b) e (c). La frequenza bollaniana dello studio patavino non ha lasciato documenti certi, ma a partire dal FE' D'OSTIANI (a), p. 3, si è instaurata la «tradizione» di attribuirgli la laurea *in utroque*. Le prove sembrano essere indirette: nel 1552 egli ricoprì la carica di «Riformatore dello Studio di Padova», fatto questo che potrebbe far pensare ad una personale esperienza e conoscenza dei problemi dell'Ateneo. C. CAIRNS (d), pp. 12,21 nn. 43-45. Per una panoramica generale sulla politica culturale veneziana e lo studio patavino si veda S. DE BERNARDIN.

[5] C. CAIRNS (a); (d), pp. 26-46.

regno. Tale successo gli spianò la strada verso la carriera politica e giocò a suo favore nell'elezione per entrare a far parte del prestigioso Consiglio dei X [6]. Vennero poi altri rilevanti incarichi in Terraferma: la luogotenenza del Friuli nel 1556 e, nel 1558, la podestaria di Brescia. Ancora una volta le delicate questioni politiche e amministrative misero in risalto le sue non comuni doti di abile mediatore [7].

A Brescia, il 15 marzo 1559 lo raggiunse la nomina episcopale. La solida personalità politica e l'accortezza di governo di cui diede prova come podestà lo avevano imposto all'attenzione e al rispetto della popolazione bresciana che, alla morte del cardinale Durante Duranti, vescovo della città (1550-1558), avanzò la candidatura del Bollani per la successione [8]. Paolo IV e la Repubblica di Venezia si trovarono d'accordo sulla sua persona: si attuava, in tal modo, il passaggio diretto dallo stato laicale a quello ecclesiastico, assumendo la responsabilità di una fra le più importanti diocesi della Terraferma [9].

L'estensione della giurisdizione, la rilevanza economica, l'importanza politico-strategica di una sede collocata ai confini dello Stato di Milano definitivamente nelle mani dell'Asburgo di Spagna, richiedevano doti non comuni.

[6] C. CAIRNS (d), pp. 47-61.

[7] C. CAIRNS (d), pp. 62-79, 118-129.

[8] Cameriere segreto di Clemente VII e segretario di Paolo III, Durante Duranti fu nominato vescovo di Alghero nel 1538 e di Cassano Jonio nel 1541. Creato cardinale nel 1544 ricoprì incarichi politici nelle province dello Stato pontificio, ponendo le basi di quella potenza familiare che aumenterà ulteriormente con il suo insediamento sulla cattedra episcopale bresciana. P. GUERRINI (a), pp. 94-107; G. ALBERIGO (a), pp. 82-83.

[9] Il periodo di vacanza della sede diocesana fu punteggiato di scontri diplomatici fra la Serenissima e la Santa Sede per l'aggiudicazione di un vescovado così importante dal punto di vista politico-economico. Venezia lo richiedeva per Alvise Priuli, ma Roma temeva i trascorsi sospetti di «ambigua ortodossia» di questo patrizio veneziano; il papa vi voleva infatti un presule impegnato soprattutto contro l'eresia. Bollani, stimato magistrato e attivo in materia antiereticale, rappresentò una soluzione di compromesso. C. CAIRNS (d), pp. 118-129. Sui rapporti pastorali e umani fra il vescovo bresciano e il suo metropolita si veda D. MONTANARI (a); F. MOLINARI (f), pp. 19-88.

Come era avvenuto per Contarini, il passaggio di *status* fu evento repentino, ma non straordinario per un esponente del patriziato veneziano che aveva maturato una profonda coscienza dell'integrazione e della compenetrazione «fra senso della religione e senso dello Stato» [10].

La nomina coronava una vita vissuta con severo rigore morale, animata da un afflato spirituale dalle connotazioni spiccatamente umanistiche e scevro da rigorismi intransigenti. La fama di fine e prudente diplomatico, di magistrato sensibile ed efficace, costituivano i titoli più idonei per affrontare i molteplici problemi di una diocesi. La situazione che lo aspettava non era dissimile da altre realtà diocesane del tempo, in cui ignoranza e non residenza rappresentavano le lacune più diffuse nell'alto e nel basso clero, che poco poteva offrire per il carente livello di preparazione. Spesso analogo, inoltre, era il degrado morale che accomunava ecclesiastici e laici, sicché violenza, concubinato e usura, per citare solo i fenomeni più appariscenti a livello sociale, richiedevano un solerte intervento disciplinante o repressivo [11]. Generale era il bisogno di una normativa che calasse a livello locale i deliberati tridentini. Il Bollani dava alle stampe nel 1564 le prime *Constitutiones* che, nella loro stringata concisione, enunciavano le linee programmatiche e le direttive di una pastorale cui la diocesi avrebbe dovuto gradualmente adeguarsi. Si trattava per lo più di norme dedicate al clero diocesano al quale erano ricordati obblighi disciplinari e doveri morali. Non mancavano tuttavia brevi accenni alla *societas* dei laici per i quali si preannunciava

[10] I. CERVELLI, p. 20.

[11] Un breve profilo delle condizioni generali della diocesi bresciana prima del concilio tridentino in L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 12-21; P. GUERRINI (i), pp. 71-94; A. CISTELLINI (c); A. MASETTI ZANNINI (b), pp. 125-129. Per una panoramica di alcune realtà coeve in Italia e oltralpe si veda X. TOSCANI (a), pp. 23-64; L. PESCE, I, pp. 111-120; E. PEVERADA (c), pp. 51-118; F. MOLINARI (b); P. GIOS, pp. 119-176, 247-290; A. PROSPERI (b), pp. 181-288; P. ADAM, pp. 141-170; L. BINZ, I, pp. 298-388; J. LESTOCQUOY, pp. 54-79; J. TOUSSAERT, pp. 557-583; F. RAPP (b), pp. 213-318.

una nuova strategia d'intervento [12]. Brescia, come altre diocesi, non aveva visto la celebrazione di un sinodo da diversi decenni, anche se i presuli anteriori al Bollani avevano provveduto alle necessità contingenti attraverso una serie di decreti e di monitorie, ma procrastinando il momento della convocazione di un'assise generale del clero che avrebbe dovuto discutere e ridefinire compiti, finalità e strumenti di una efficace pastorale. Fin dal 1545 il dotto e raffinato giurista Gian Pietro Ferretti, titolare della diocesi di Milo e vicario generale dell'allora vescovo di Brescia, il cardinale Andrea Cornaro (1543-1550), aveva pubblicato un ampio e articolato testo di *Constitutiones*, che avevano goduto di ampia fama presso il clero in cura d'anime, come avrebbe avuto modo di evidenziare la visita del Bollani [13].

La diocesi di Brescia era inserita nella provincia ecclesiastica milanese per cui il Bollani, quale suffraganeo del Borromeo, partecipò al primo concilio provinciale, convocato dall'arcivescovo milanese nell'ottobre 1565, dopo neppure un mese dal suo ingresso ufficiale in terra ambrosiana. L'ampia risonanza e la vasta eco delle decretali approvate in quella sede, sono note. Tuttavia i decreti, calati nel complesso contesto della società bresciana senza un dibattito preventivo e chiarificante, suscitarono vivaci reazioni, soprattutto l'ingiunzione di espellere madri e sorelle dalle canoniche e l'applicazione di una decima *pro erigendo seminario* [14]. Il consiglio dei «Savi del clero» bresciano e i canonici della cattedrale protestarono vivacemente contro queste «imposizioni milanesi», osteggiando

[12] *Constitutiones*, 1564. Su questa prima legislazione bollaniana si vedano i rilievi di L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 28-30; F. MOLINARI (g), pp. 48-53.

[13] *Constitutiones*, 1545. Brevi cenni sulla vita e le opere del Ferretti in A. CISTELLINI (c), p. 441. Per la sua partecipazione alla prima fase del concilio di Trento G. ALBERIGO (a), pp. 47-48, 159-165, 181, 188-189, 261, 268, 312-313. Notizie del cardinale Andrea Cornaro in A. CISTELLINI (c), p. 442.

[14] I relativi decreti in *AEM*, II, coll. 56-58. I decreti di questo primo concilio provinciale milanese ebbero ampia diffusione e influenzarono profondamente la legislazione sinodale di diocesi e province ecclesiastiche. E. CATTANEO (b) e (c); F. MOLINARI (g), pp. 57-62.

in modo particolare l'esazione della decima, che intaccava le loro ricche prebende. Essi temevano inoltre che, accettando tale imposizione fiscale, potesse ritenersi acquisito il principio secondo cui l'ordinario diocesano – col benestare dell'autorità ecclesiastica superiore che l'aveva emanato, in questo caso il metropolita – avrebbe avuto facoltà poi di imporre altre decime, riconoscendogli quindi il più ampio diritto di tassare. Non stupisce perciò che le maggiori resistenze venissero proprio da questo gruppo di influenti ecclesiastici. Antica istituzione medievale per la tutela economica e giuridica del clero, il consiglio si era progressivamente trasformato in una sorta di oligarchia ecclesiastica diocesana di cui facevano parte rampolli delle più illustri famiglie del patriziato bresciano, titolari di ricchi benefici che avevano come modello di riferimento a Roma il potente cardinale di curia Gian Francesco Gambara [15].

Mettendo a frutto la sua flessibilità diplomatica, il Bollani cercava di stemperare l'impatto dei decreti milanesi, coinvolgendo i denigratori in discussioni e approfondimenti. In una lettera al Borromeo del 23 dicembre 1566 il vescovo bresciano esponeva la sua strategia per acquisire il consenso dei riottosi:

«Feci dunque stampare il Concilio, come le scrissi et di subito che fu finito, per veder come si muovevano gli animi, feci dire per il predicatore del Duomo alla mia presenza nel pulpito, che ciascuno lodasse il Signor Dio di tanto agiuto spirituale dato alla ns. Provincia . . . Et per vincer anche con dolcezza questi miei Rev.di Canonici, feci scielta di alquanti di loro che si congregassero meco ogni sera a leggere tutti li

[15] All'epoca del Bollani il consiglio dei «Savi del clero» era composto da dodici membri: sei del clero urbano e sei di quello extraurbano. P. GUERRINI (e), pp. 95-96; D. MONTANARI (a), pp. 90-91; C. CAIRNS (d), pp. 170-172. Caratteristica dominante di queste istituzioni ecclesiastiche – particolarmente del capitolo della cattedrale – era il ferreo controllo esercitato su di esse dalla nobiltà cittadina, che cristallizzava il suo potere attraverso la consolidata norma della «resignatio in favorem». R. BIZZOCCHI, pp. 214-230. Gian Francesco Gambara (1533-1587), nipote della celebre Veronica, cameriere segreto di Giulio III, divenne cardinale nel 1561. Vescovo di Viterbo, vi costruì la sontuosa villa di Bagnaia, simbolo di quella fastosità di cui fece sfoggio per tutta la vita. A. CISTELLINI (c), p. 461; L. F. FE' D'OSTIANI (b), pp. 27-29; G. L. MASETTI ZANNINI (b), pp. 14-16.

decreti per astradarne le esecuzioni nel miglior modo chel Signore mi avesse dimostrato»[16].

Era palese una certa prudenza del presule che, prima della pubblicazione, sentiva il bisogno di sondare gli umori di questo gruppo di potere per prevederne le reazioni. Si era del resto solo all'inizio di uno scontro che si annunciava ben più aspro, prolungato e di difficile composizione. L'applicazione della decima per il seminario rimaneva una norma scritta sulla carta, il progetto veniva proiettato lontano nel tempo, e il vescovo riuscì per il momento a piegare le resistenze interne: il primo concilio provinciale milanese venne stampato a Brescia nel 1567[17]. La diplomatica mediazione del Bollani riuscì in questo caso ad aver ragione di radicate consuetudini ecclesiastiche che l'assenza di una forte personalità e autorità locale quale quella del vescovo, l'esercizio e l'esperienza di conduzione amministrativa, la sicurezza che veniva da un controllo solo «politico», avevano col tempo reso poco sensibili alle nuove istanze tridentine. Forte soprattutto in città, questo gruppo di ecclesiastici avrebbe impedito di accelerare i tempi della riforma da promuovere già con la rapida convocazione di un sinodo diocesano. Sentendosi forse troppo isolato e non vedendo attorno a sé validi elementi su cui fare affidamento, per poter «rompere» il cerchio delle consuetudini, il presule temeva l'accentuarsi dell'opposizione, tanto più che questa poteva valersi e riflettersi anche sul clero del territorio, non ancora esplorato dalla sua visita o sensibilizzato alle nuove problematiche religiose.

Nell'estate del 1559, poco dopo la nomina episcopale, il Bollani aveva effettuato una prima e rapida visita pastorale, limitando il proprio intervento alla cattedrale e ad alcune parrocchie della città; aveva rimandato la visita alla diocesi ed era intenzionato a servirsi, in seguito, per tale compito di alcuni valenti sacerdoti, che sarebbero più tar-

[16] Citata in D. MONTANARI (a), p. 89. Si veda anche C. CAIRNS (d), pp. 162-164; F. MOLINARI (g), pp. 62-63.

[17] E. CATTANEO (b), p. 250.

di diventati i suoi primi vicari foranei. Dai frammentari documenti pervenutici, questi primi sondaggi appaiono simili più ad una iniziale presa di contatto con la realtà diocesana che non ad un'indagine approfondita e minuziosa [18].

Iniziata nel settembre 1565 e conclusa nell'ottobre 1567, la visita pastorale generale venne organizzata e conclusa dal Bollani in quattro momenti, con l'aiuto di un limitato numero di collaboratori: Girolamo Cavalli, teologo e dottore *in utroque*, prelato domestico di Giulio III e a lungo vicario generale del vescovo bresciano; Giovanni Paolo Corte, insigne canonico della cattedrale; Angelo Rato, cappellano del vescovo, e Francesco Mainaccia, notaio e cancelliere episcopale che ebbe il compito di redigere i verbali di visita [19]. Il vescovo non visitò le parrocchie della città, per cui l'indagine, non potendo disporre di documenti in tale direzione, privilegerà la realtà religiosa e socio-culturale delle parrocchie rurali della diocesi [20]. Nel vasto disegno di riorganizzazione pastorale quella di Bollani era una scelta precisa e motivata: egli era deciso a

[18] La pubblicazione dei frammenti della visita Bollani alla città in A. MASETTI ZANNINI (c). Alcuni spezzoni degli atti relativi alle coeve visite alla diocesi si trovano in ACVB, *Visite Pastorali*, voll. 8/bis, 8/8. Rapidi accenni a questo materiale in A. MASETTI ZANNINI (a), p. 135; F. MOLINARI (g), p. 32; V. BONOMELLI, p. 99.

[19] Un sintetico profilo del vicario generale Girolamo Cavalli in L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 192-193.

[20] Le quattro tornate di visita furono così suddivise: 2/IX/1565-30/IX/1565 visita alla pianura sud-occidentale; 29/IV/1566-28/V/1566 visita alla pianura sud-orientale; 16/IX/1566-16/X/1566 visita alla pedemontana orientale e alla Valsabbia; 28/VIII/1567-19/X/1567 visita alla Valtrompia, Valcamonica e, sulla via del ritorno, alla pedemontana occidentale. Gli atti originali della visita in ACVB, *Visite Pastorali*, voll. 1-3-5-7. Paolo Guerrini ha trascritto, seppure non integralmente e con qualche lacuna paleografica, i volumi 1 e 3 relativi alla visita della pianura. Di questi *Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani*..., mi sono servito per uno spoglio generale, integrando le parti non trascritte. Altri brani sono sparsi in pubblicazioni di storia locale, sovente monchi e filologicamente inattendibili. La recente storiografia ha sottolineato l'importanza delle visite pastorali come fonte documentaria per la storia religiosa e socio-economica. E. W. ZEEDEN - P. TH. LANG; U. MAZZONE - A. TURCHINI; A. GAMBASIN; G. DE ROSA (a); S. TRAMONTIN (b); D. JULIA (c), p. 122; V. FAZZO, pp. 108-112; G. ALBERIGO (e), p. 122; A. TURCHINI (b) e (c); C. RUSSO (a), pp. XLIV-XLVIII.

controllare prima di tutto il territorio che avrebbe dovuto opporre resistenze ecclesiastiche più blande rispetto alla città, dove l'ala più riottosa del clero invece era spalleggiata dal patriziato cittadino, dalle cui file spesso esso proveniva. Del resto, il clero urbano era sotto la permanente sorveglianza del vescovo, per il momento orientato al controllo discreto, anche se fermo, della fronda ordita nei suoi confronti, in attesa dello scontro definitivo in sede di sinodo diocesano. Contestualmente alla visita, il Bollani ridisegnava la «mappa» della diocesi ridefinendo i limiti giurisdizionali degli antichi pivieri ora sostituiti da una suddivisione per vicariati foranei. Pressoché ultimato negli anni 1571-73, come risulta dal *Liber vicariorum foraneorum*, il processo di riorganizzazione si articolava in una serie di strutture locali, così sintetizzabili per aree geografiche [21]:

Struttura della diocesi: episcopato Bollani

	Numero vicariati foranei	Numero parrocchie	Numero totale anime
Pianura	20	138	182.865
Pedemontana	13	84	77.795
Montagna	13	99	86.375
Totale	46	321	347.035

Come già aveva teorizzato Gian Matteo Giberti a Verona, e in seguito il Borromeo a Milano, Bollani scelse questa struttura gerarchica con l'intento di accelerare il processo di adeguamento del clero in cura d'anime attraverso il vigile e assiduo controllo dei vicari [22]. Scelti fra i migliori

[21] I dati sono desunti dal *Liber vicariorum foraneorum* conservato in ACVB, R.C., 6. Il volumetto cartaceo manoscritto è privo di data, ma da alcuni particolari notizie si può approssimativamente datare verso il 1571-1573.

[22] G. M. Giberti, *Constitutiones*, 1542. «De Congregationibus sacerdotum ruralium, saltem semel in mense faciendis», c. 23, f. 5. La legislazione milanese in *AEM*, II, coll. 79-80. Per quella bresciana si vedano *Ordini delle Visite et Congregationi Sacerdotali della Diocese di Brescia*, Brescia 1566 (Un esemplare in ACAM, Sezione X, *Visita Apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. IV). Notevole fu l'influsso della legislazione veronese sull'arcivescovo di Milano riguardo

che la diocesi offrisse, questi sacerdoti, oltre alla periodica visita alle parrocchie sottoposte, dovevano organizzare riunioni vicariali, che diventavano indispensabili strumenti per la riqualificazione culturale e pastorale del clero [23]. Anche l'organizzazione dei vicariati era sperimentale e con il tempo venne via via adeguandosi alle esigenze del vescovo e della diocesi, attraverso la ridefinizione dei confini e la mutazione dei centri. Nel 1580 infatti, durante la visita apostolica di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia, alcune sedi vicariali erano state spostate, a conferma di una effettiva attenzione ad ogni mutamento demografico ed economico fra un abitato e l'altro. Lo stesso *Liber vicariorum foraneorum* registra una successione di correzioni relative alla redistribuzione di parrocchie all'interno dei diversi distretti vicariali, seguendo criteri di vicinanza e comodità logistica per le periodiche riunioni dei sacerdoti [24].

Il processo organizzativo elaborato e inaugurato dal Bollani fu portato a termine dai suoi immediati successori Giovanni Dolfin (1579-1584) e Gian Francesco Morosini (1585-1596) [25]. Verso la fine del XVI secolo la diocesi

all'istituzione dei vicariati foranei. A. GRAZIOLI, p. 59; E. CATTANEO (a), p. 138. Sull'organizzazione ecclesiastica postridentina e l'origine dei vicariati foranei si veda V. FAZZO, pp. 116-117; G. MANTESE; L. ANDRIGHETTONI, pp. 33-73, 125-127; P. PRODI (b), pp. 331-332; A. TURCHINI (d), pp. 16-20; A. ERBA (a), pp. 349-355.

[23] Per qualche esempio di realizzazione a livello diocesano P. PRODI (e), I, pp. 125, 169-170; P. L. PECHENARD; J. M. GOUESSE, pp. 51-68.

[24] Durante la visita apostolica di Carlo Borromeo nella primavera del 1580, furono spostate alcune sedi vicariali; in pianura: Oriano a Pedergnaga, Castenedolo a Ghedi, Visano a Calvisano, mentre era stato istituito il vicariato di Farfengo con giurisdizione sulle parrocchie di Gabbiano, Padernello, Villachiara, Ovanengo, Coniolo e Acqualunga; nella pedemontana: Caionvico a Botticino Mattina, S. Vigilio a Concesio; in montagna: Lavone a Marcheno e Rogno ad Artogne. I dati sono desunti dal confronto tra il *Liber vicariorum foraneorum* e l'indice delle parrocchie bresciane stilato in occasione della visita apostolica di C. Borromeo. ACAM, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. III.

[25] Giovanni Dolfin (1528-1584), vescovo di Torcello nel 1563, nunzio apostolico a Vienna dal 1571 al 1578, divenne titolare della diocesi bresciana alla morte del Bollani. Durante la visita apostolica, i suoi rapporti con il Borromeo – precedentemente amichevoli – si fecero molto tesi, con scambio epistolare particolarmente aspro. F. MOLINARI (d) e (e). Al Dolfin successe Gian Francesco

aveva raggiunto quella fisionomia che avrebbe mantenuto inalterata per i due secoli successivi. Nella sua prima visita *ad limina* del 1595 il cardinal Gian Francesco Morosini affermava che le parrocchie bresciane erano 360, suddivise in 44 vicariati foranei, i cui titolari erano sacerdoti di particolare rigore, scelti personalmente dal vescovo per ottemperare ai loro delicati impegni giurisdizionali [26].

Inizialmente il Bollani attribuì la funzione vicariale *ad personam* e non ad una sede parrocchiale. Ben presto però, grazie ad un maggiore controllo del sistema dei benefici curati e della relativa nomina dei parroci, la titolarità divenne permanente, conferita al *rector* della parrocchia più importante del settore di territorio designato come vicariato. Le sedi vicariali erano sensibilmente inferiori per numero alle vecchie pievi, per cui si era determinato un ampliamento della giurisdizione territoriale del vicariato foraneo. Con il progredire dell'opera del Bollani, di fatto, la struttura vicariale manteneva solo una caratteristica giuridica, dal momento che ogni comunità faceva capo alla propria parrocchia, relativamente agevole da raggiungere anche quando gli insediamenti risultavano molto dispersi. Nonostante il frantumarsi del sistema plebanale, il

Morosini (1537-1596), fine diplomatico, nunzio a Parigi e cardinale nel 1588. Come vescovo di Brescia risiedette solo pochi mesi dopo il suo ingresso in diocesi. A. Cistellini (c), pp. 469-470; L. Pastor, X, pp. 217ss.

[26] ASV, *Archivio del Concilio*, Brixien. Relationes ad triennium: Relazione triennale del cardinal Gian Francesco Morosini in data 23 gennaio 1595, f. 413 (Per le segnature archivistiche segnerò solo il *verso*, così che il foglio senza indicazione sarà riferito al *recto*). «Parochiales Ecclesiae Diocesis, quae trecentum sexaginta quatuor numerantur rectoribus provisae sunt. Hae omnes in quadraginta quatuor regiones distributae sunt, quibus singuli praesunt Vicarij foranei ex gravioribus, et praestantioribus sacerdotibus ab episcopo delecti, quorum opera visitandis suae regionis ecclesijs». Altre notizie di carattere geopolitico ci sono fornite dalla Relazione triennale del cardinal Marino Giorgi in data 2 novembre 1598, f. 270. «Diocesis Brixiensis, quae amplissima est, et numerum quadringentarum mille animarum, vel circiter constituit, centum meliaribus in longitudine, et quadraginta in latitudine se extendit. Oppida et villae, trecentum sexaginta continet, eaque pro maiori parte serenissimo et foelicissimo Dominorum Venetorum imperio sub diversi tamen regiminibus subiecta est: pars etiam serenissimo duci Mantuae et aliis Illustrissimae domus Gonzagae proceribus». Per l'importanza delle visite *ad limina* come fonte documentaria si veda M. Rosa, *Geografia e storia per l'«Atlante storico italiano»*, in M. Rosa (a), pp. 40-45.

Bollani non alterò completamente quella strutturazione: molte sedi vicariali erano istituite nelle vecchie parrocchie che erano state pievi, mentre il territorio del vicariato ricalcava per certi tratti i confini dell'antico piviere [27]. Si trattava di una soluzione intermedia fra quella del Paleotti, che a Bologna rivivificava l'antico tessuto plebanale, e quella del Borromeo che a Milano faceva dei vicariati il perno del suo controllo gerarchico-burocratico sulla diocesi [28].

Nel corso del XV secolo, anche in area bresciana, il sistema plebanale era andato progressivamente sfaldandosi a causa dell'affrancarsi di numerose chiese rurali che si erano separate completamente dalla giurisdizione della pieve ergendosi a parrocchia. All'epoca, il territorio bresciano era già entrato a far parte dei domini della Serenissima, per cui è ipotizzabile che Venezia favorisse la creazione di nuove parrocchie per tutelare maggiormente le autonomie locali, con cui sancire nuove alleanze *in loco*.

Caratterizzata dall'essere «chiesa battesimale» con un rilevante numero di oratori e di cappelle sottoposti, la pieve aveva difeso con successo questa sua prerogativa per tutto il corso dell'alto Medioevo, anche se le chiese minori avevano ottenuto via via il diritto ad un loro cimitero, alla messa domenicale e alla decima, che implicando, fra l'altro, redditi per il rettore locale, avevano determinato forti tensioni fra pieve e cappelle e fra una cappella e l'altra [29]. L'organizzazione plebanale corrispondeva ad un

[27] Come risulta dalla cartina pubblicata da A. Masetti Zannini in appendice al volume di G. Coradazzi, le pievi bresciane erano 58, mentre i vicariati foranei bollaniani erano solo 46, ridotti a 44 sul finire del XVI secolo.

[28] Le differenze fra la legislazione del Borromeo e quella bolognese furono inizialmente abbastanza rilevanti. P. Prodi (b), pp. 330-332; (d), p. 143. Verso la fine dell'episcopato del Paleotti anche la diocesi bolognese passò ad un'organizzazione vicariale, poiché era «terminato con un fallimento il tentativo, compiuto in Bologna, di rivitalizzare l'istituto delle pievi come ossatura fondamentale della diocesi». P. Prodi (e), II, p. 167. Per la posizione del Bollani rapidi cenni in F. Molinari (g), pp. 69-70.

[29] Durante il Medioevo il sistema plebanale organizzò la vita religiosa delle popolazioni rurali, strutturando al contempo il territorio sotto l'aspetto socio-economico. G. Forchielli; G. Coradazzi; L. Angelini; C. Violante (a);

insediamento umano sparso con abitazioni isolate o cascine, con il conseguente proliferare delle numerose cappelle. In questo contesto la pieve non era concepita come la chiesa del maggior centro abitato, ma come quella più agevole da raggiungere da parte dei fedeli e dei sacerdoti itineranti per l'esercizio della cura d'anime nel piviere [30]. Durante tutto il basso Medioevo, nonostante le migliorate condizioni viarie, erano diventate sempre più frequenti le lamentele dei fedeli per l'estrema lontananza della chiesa pievana che, del resto, era concepita più come dimora di sacerdoti che si spargevano in cura d'anime sul territorio, che come luogo di regolare raccolta dei fedeli. Andavano così assumendo sempre maggior rilievo le parrocchie rurali, con clero permanentemente residente al centro della comunità di villaggio, titolare di crescenti funzioni sacramentali e pastorali. Se la pieve era destinata a decadere di importanza fino a scomparire completamente, la chiesa parrocchiale, simbolo di una mentalità «borghigiana» la sostituiva; iscritta nel tessuto socio-economico della comunità locale, ne surrogava funzioni e attività [31].

Nel corso della visita condotta dal Bollani, durante il colloquio con il *rector* di ogni parrocchia, affiorava il ricordo degli antichi obblighi di rispetto e di obbedienza verso il pievano. I parroci dovevano partecipare ad alcune funzioni e feste presso la chiesa «matrice», e a processioni importanti come le Rogazioni, prima che anche per quest'ultimo settore prevalesse il particolarismo parrocchiale [32]. Presso la pieve, i titolari delle parrocchie prendeva-

A. CASTAGNETTI. In generale sulla disgregazione del sistema plebanale nel basso Medioevo si veda C. VIOLANTE (b), pp. 16-40. Per l'area lombardo-veneta G. ANDENNA; A. RIGON; G. CHITTOLINI (c), pp. 424-427; P. GUERRINI (p). Sulla presenza del cimitero in ogni parrocchia si veda P. GIOS, p. 146; L. ANGELINI, p. 64; P. BRUGNOLI, pp. 380-381. In questo ambito frequenti erano i contrasti inerenti ai diritti di sepoltura e alla riscossione delle decime. C. VIOLANTE (a), pp. 741-742, 745-749; G. CHERUBINI (b), p. 363; L. BINZ, I, pp. 232-269.

[30] C. VIOLANTE (a), pp. 648-653; (b), pp. 17-19.

[31] C. VIOLANTE (b), pp. 28-30.

[32] D. HAY, pp. 39-40; P. GIOS, p. 141; L. ANGELINI, pp. 37, 46; G. CHERUBINI (b), p. 403.

no il crisma e l'olio santo per usi sacramentali e liturgici, al pievano competeva, almeno teoricamente, la sorveglianza sulla moralità di tutto il clero residente nel piviere [33]. Per questo il Bollani cercò di ristrutturare giuridicamente la diocesi attraverso i vicariati foranei, rispettando il più possibile sedi, costumanze e giurisdizione plebanale. Da parte loro i titolari di chiese pievane elencavano con pignoleria parrocchie e curazie dipendenti, evidenziando con chiarezza il momento di transizione fra le due strutture organizzative nel processo di suddivisione del territorio diocesano.

Nella seconda metà del XVI secolo quest'ultimo risultava leggermente più esteso di quello soggetto al dominio veneziano, comprendendo le terre del sud-est, politicamente appartenenti al ducato di Mantova, come dettagliatamente ci informa la relazione del capitano Marino Cavalli del 1554:

«Questo paese adonque come la Serenità Vostra vede confina de tramontana con la Valtellina che è diocese di Como et però soleva essere del Stato di Milano, ma da alquanti anni in qua è stata tutta occupata da Grisoni et parte è contermine con il Trentino. A levante è il Veronese mediante il lago di Garda et questo poco di paese, poi è il Mantuano medianti però Castion, Solferin, Castel Zufré, la Cavriana et la Volta che sono dell'heredi del quondam ser Alvise de Gonzaga et del Signor Duca de Mantoa, li quali son diocesi bressana et solevano esser ancho sottoposti alla città di Bressa. A mezzodì vi è il Cremonese, se ben il signor Vespesian Gonzaga possede Hostian, Sabioneda et Volongo, che se interponeno di mezzo, li quali loci anch'essi sono diocese bressana et solevano essere in temporale anche sottoposti a Bressa. A ponente vi è il Cremonese et la Gerra d'Ada in parte e nel resto il Bergamasco» [34].

Osservazioni similari riguardo alla vastità e all'importanza del territorio bresciano si possono rintracciare anche negli scritti di un viaggiatore e 'osservatore acuto quale era Giovanni Botero. Sul declinare del '500, nelle sue *Rela-*

[33] C. VIOLANTE (*a*), p. 740; P. GIOS, p. 141; L. ANGELINI, pp. 40, 68.

[34] *RRV*, XI, pp. 47-48.

zioni universali, definiva Brescia seconda città della Lombardia, non tanto per le fortificazioni o il numero degli abitanti, ma per l'ampiezza della giurisdizione che abbracciava «molte e grosse terre e valli importanti e popolose» [35]. L'insieme delle tre valli alpine (Valcamonica – Valtrompia – Valsabbia), della montagnosa riviera benacense (Riviera di Salò) e della pianura che si estendeva a sud di Brescia, fra i fiumi Oglio e Mincio, costituiva il territorio della provincia bresciana.

Il podestà Giovanni da Lezze, nella stesura del suo *Catastico bresciano (1609-1610)*, ne vantava la rigogliosa feracità, produttrice di ogni bene necessario alla vita umana:

«Il territorio Bresciano famosissimo per essere grande et copioso di tutte quelle ottime cose per il vitto humano, et in eccellenza, che si possono desiderar de formenti, et altri grani, vini preciosissimi, ogli, lane, lini, uccellami, pesci de quali in altre parti non se ne trovano, carni domestiche et selvatiche, copia di latte, formaggi, cedri et simil frutti, legumi di assai sorte, legne buonissime per abbrugiare, et fabricare» [36].

Una descrizione altrettanto ridondante ritorna nelle pagine di Giovanni Botero dedicate ad un ampio affresco della Repubblica veneta e ai suoi domini di Terraferma. Le condizioni dell'agricoltura vi sono illustrate con tono encomiastico, tanto che l'autore si lascia andare ad un'annotazione di sapore spiccatamente letterario che fa del territorio bresciano la regione d'Italia «per benignità della natura, e per diligenza degli habitanti più dovitiosa, più ricca d'ogni bene». Sfruttamento intensivo della terra, irrigazione avveduta e opportuna facevano sì che la pianura fosse trasformata in un «eden» di cui non esisteva:

«giardino più maestralmente compartito, più vagamente distinto, o più accuratamente coltivato, o più delicatamente curato; qui tu vedrai siti varii, altri a Cerere, altri a Bacco, altri a Pomona, altri a Flora destinati... veggansi per tutto o colline ricche di viti generose, o valli di morbida verdura tapezzate, o campi di folte biade coverti, o di lini

[35] G. BOTERO (b), p. 51.

[36] *Il Catastico Bresciano di Giovanni da Lezze (1609-1610)*, II, ff. 238-238v.

delicati... Gli alberi poi acconciamente piantati pare, che qui è per altezza, per amenità meglio, che in altra parte della Lombardia, riescano»[37].

Oltre alla perfetta disposizione dei campi e alle più aggiornate tecniche colturali, la feracità della terra era favorita dall'abbondanza delle acque che scendevano copiose dai rilievi alpini, irrigando con dovizia la pianura. Il loro oculato utilizzo per gli usi agricoli veniva illustrato dal podestà Francesco Tagliapietra nella sua relazione al Senato del 31 luglio 1567:

«Questa città essendo appoggiata al pié del'Alpi, che partono la Italia dalla Magna, ha dal destro fianco el fiume Oglio, dal'altro la Mela, el Chies, la Garza, la quale è più presto torrente, et altri bellissimi fiumicelli, essendo un numero infinito de limpidissimi fonti, et tanti rivoli chiamati in lingua loro seriole, che irrigano il paese, che è uno stupore il considerare el beneficio grande, che hanno da queste acque et particolarmente dal fiume Oglio, del quale si pò dire quello che riferiscono del Nilo gli antichi scrittori, che quando innonda irriga tutto l'Egitto, et rende tanto fertile il terreno che causa grandissima ubertà di biade in tutta quella provintia. Vi sono ancora dei lagi amenissimi, il Benaco celebratissimo da tutti i scrittori antici et moderni, il lago de Isè molto ameno, et piacevole, ritrovandossi tutto il paese da aere saluberrimo, et temperatissimo, et havendo i campi soi fertili, i prati irrigui, i colli aprici, et ameni, i pascoli sani, i fronti frutiferi, i bosc(h)i ombrosi, i quali tuti el fanno assai abondante de biade bone, de vini ottimi, de grasse olive, de fructi delicatissimi et ellitissimi, de varie, et infinite qualità, de animali domestici et silvestri»[38].

Guardato da nord a sud, il territorio bresciano si articolava abbastanza nettamente in tre zone geomorfologiche, ognuna caratterizzata da particolari condizioni di terreno, vegetazione e insediamenti umani. A settentrione le montagne, con rilievi oltre i 700 metri che occupavano il 55%

[37] G. Botero (a), pp. 14-14v. Si veda anche O. Rossi, p. 194. Rapidi cenni sul possesso della terra e sulla produzione agricola nella pianura bresciana in epoca moderna in B. Scaglia. Per una panoramica relativa ai possedimenti terrieri e alle rendite agrarie in area padana si veda A. De Maddalena (a), (b), pp. 137-178, 179-198; G. Giorgetti, pp. 33-137; M. Cattini, pp. 91-146; G. Chittolini (b); C. Poni, pp. 15-96; M. A. Romani (a), pp. 131-138; G. L. Basini, pp. 41-48; A. Ventura (b); D. Beltrami (a); (b), pp. 45-165; S. Ciriacono (a), pp. 73-135; (b), pp. 123-158.

[38] *RRV*, XI, p. 97. Si veda anche O. Rossi, p. 195.

del territorio. Era il regno dei lunghi inverni e di strutture impervie, dove risultava estremamente difficile ogni coltivazione arativa ad esclusione delle pendici, opportunamente terrazzate. A compensare questa povertà agricola vi erano risorse minerarie, boschive e abbondanti distese di pascoli naturali. La collina della fascia pedemontana copriva il 16% del territorio; le colture del castagno, della vite e, nelle zone lacustri, anche dell'ulivo, consentivano buoni raccolti che sopperivano alla scarsa estensione dell'arativo. Infine si stendeva la ricca e prosperosa pianura, dalla feracità tanto decantata, che una fitta rete di canali e rogge rendeva atta a colture a rotazione, ove seminativi e allevamento del bestiame risultavano strettamente integrati. La sua estensione raggiungeva il 29% del territorio e, come già notava Botero, nella zona sud-est, la raccolta dei cereali era integrata dalla coltivazione di una pianta industriale come il lino che garantiva contemporaneamente il periodico riposo del terreno [39]. Le baite sparse costituivano l'elemento dominante dell'insediamento umano in montagna; gli agglomerati di cascine caratterizzavano la pedemontana, mentre in pianura erano molto diffuse le cascine isolate, che facevano capo a numerosi e consistenti centri borghigiani.

La diocesi bresciana si estendeva per 509.351 ettari e, secondo gli approssimativi dati demografici forniti dai parroci, contava una popolazione di 347.035 abitanti. La città di Brescia, esclusi sobborghi e terre dipendenti, dette «chiusure», ne contava 41.168 nel 1562 [40]. Le diversità

[39] I dati relativi al territorio bresciano in E. ROSSINI, p. 442. La situazione geografica, climatica ed economica era molto simile a quella del ducato milanese magistralmente analizzata da D. SELLA (b), pp. 13-51.

[40] L'estensione della diocesi è stata calcolata sommando al computo del territorio sottoposto alla giurisdizione veneziana, pari a 488.206 ettari (E. ROSSINI, p. 444), la superficie dei comuni oggi inglobati nella provincia di Mantova, ma all'epoca diocesi bresciana, pari a 21.145 ettari, ricordando però che realtà geografica parrocchiale e comunale non sempre collimano. Si tratta dei comuni di Canneto, Casalmoro, Castelgoffredo, Castiglione delle Stiviere, Guidizzolo, Mariana, Medole, Redondesco e Solferino. Sull'approssimazione dei dati demografici forniti dai parroci basti ricordare che la cifra indicata era quasi sempre approssimativamente arrotondata. Il dato relativo alla popolazione della città in

climatiche e colturali fra le principali zone del Bresciano, avevano determinato col tempo sensibili differenze quanto a densità di insediamenti, dimensione dei poderi e loro conduzione. La pianura, ad esempio, caratterizzata da una proprietà terriera più compatta e dalla presenza di popolosi «borghi», appariva simile più a piccole «città» che al resto delle «terre» (villaggi). Le tre aree non costituivano però dei mondi separati, ma erano profondamente integrate per cui le eventuali differenze costituivano elementi di complementarità economico-commerciale, anche se risulta difficile quantificare l'intensità degli scambi interni. Così, ad esempio, la popolosa Valcamonica «per un terzo o poco più del anno, fra castagne et grano vive del suo, per il resto poi se provvede del Bressano et del Cremonese» [41]. In ogni caso ci si trova di fronte all'immagine di una regione che, pur essendo profondamente marcata da un'economia di sussistenza, manteneva un certo legame con quella di mercato. In questo ambito l'affermazione di Braudel sulle montagne alpine, «fabbrica di uomini al servizio altrui», risulta perfettamente riscontrabile nella realtà bresciana. Durante la visita alla parrocchia di Ceto in Valcamonica, il curato accennava indirettamente al fenomeno migratorio riferendo al vescovo di avere sotto la sua cura «animas quinquecentum triginta duas permanentes» [42]; fenomeno del resto abbondantemente diffuso in tutta la zona montana.

Accanto alla produzione agricola della pianura irrigua, le cui eccedenze attivavano un vivace commercio con le aree della fascia pedemontana e della montagna, l'economia di mercato permeava il tessuto rurale bresciano attraverso non trascurabili attività estrattive e manifatturiere. Così, della Valcamonica, si ricordava la produzione di

RRV, XI, p. 65. C. Pasero (b), p. 89; E. Rossini, p. 456; D. Beltrami (b), Appendice al cap. I.

[41] *RRV*, XI, p. 97. D. Sella (b), pp. 23-24.

[42] ACVB, *Ceto*, 7, f. 105. Sulla riserva naturale di uomini rappresentata dalla montagna si veda F. Braudel (a), I, p. 37; D. Sella (b), p. 27.

«molta ferrarezza, che si spazza in Franza, in Spagna, et per tutta Italia et con le altre due valli ha quindese forni da colar vena de ferro che sempre lavorano et infinite fusine che fanno verghe de ferro et di azale et altra ferramenta lavorada come padelle, badili, chiodarie, lamiere d'armadure et altri exercitij; una quantità per più de 300 millia scudi ogn'anno, computà Valtrompia e Val de Sabio» [43].

La Valtrompia era invece citata quale patria delle armi da fuoco, dove

«si fa un mondo de archibusi tra le altre cose et li fanno con tanta facilità che in due o tre fusine se ne faria 400 cane al giorno» [44].

Si trattava di armi solide e affidabili, oltre che tecnicamente all'avanguardia, esportate all'estero, secondo scelte politico-diplomatiche rigidamente controllate da Venezia. Per questo la Serenissima cercò a lungo di proteggere questa produzione strategica, sorvegliando o addirittura vietando gli spostamenti dei *maestri triumplini*, *attirati* dai diversi Stati della penisola con ogni sorta di blandizie economico-fiscali. Quanto alla Valsabbia

«Oltra la ferrarezza animali et boschi ha il mestier della lana et delli panni et leva ogni anno bona quantità di lana salonichie di questa Città» [45].

Vi era infine la montagnosa riviera benacense che, come le valli, non disponeva di una produzione agricola sufficiente a soddisfare il bisogno della popolazione locale, e che alla carenza sopperiva con una fiorente industria e un attivo commercio. Ne fornisce un sintetico rilievo il

[43] *RRV*, XI, p. 48. O. Rossi, pp. 195-200. Notizie sulla produzione siderurgica in R. Simoncelli, pp. 242-252; U. Vaglia (a).

[44] *RRV*, XI, p. 49. O. Rossi, pp. 200-202. La produzione armiera triumplina costituiva un punto di forza dell'organizzazione militare veneziana, particolarmente nei secoli XVI-XVII. D. Montanari (e), pp. 168-170; M. Morin - R. Held, pp. 44-185; D. Sella (a); A. Zanelli (a), p. 84; (c), pp. 43-44. Di notevole importanza economica per la Repubblica era anche la produzione siderurgica e metallurgica per usi civili. U. Tucci; G. Zalin (d), pp. 537-540; F. Braudel (b), p. 288; P. Bonetti - V. Rizzinelli.

[45] *RRV*, XI, p. 50. O. Rossi, pp. 202-204. Sulla produzione manifatturiera della Valsabbia U. Vaglia (c), I, pp. 291-320, e (b).

provveditore di Salò Silvestro Loredan nella sua relazione al Senato del 15 dicembre 1558:

«Li traffichi di essa Riviera sono di panina, di azali, rami, ferro et carta et di biave che li vengono condotte da alcuni Dominij et spetialmente di Mantova et Cremonese et ancho di Bressana, et si ritrova in ditta Riviera barche circa 200, tra le quali ne sono circa ottanta di stara cento fino a seicento. Raccoglie le biave solamente per tre mesi per il vivere suo et fa oglio, vino comunemente per anni doi et più» [46].

Per tutta l'area bresciana si trattava in prevalenza di manifatture rurali saldamente radicate nel territorio, che offrono l'immagine di un tessuto produttivo intensamente correlato e aperto ai commerci fra le sue diverse aree, con il resto dello Stato veneto, oltre che con l'estero [47].

Al centro di questo quadro geoeconomico, innervato da una variegata economia di mercato, stava Brescia, città fedelissima al governo della Serenissima, come ricordava il podestà Catterino Zen nella sua relazione al Senato del 19 dicembre 1553:

«Bressa naturalmente è fidelissima per tre cause, li grandi, li nobili, li cittadinj per li moltj privilegj et honorj, comodi, che gli ha donato Vostra Serenità con il suo Eccellentissimo Senato, et per il bello stato in che si trovano sotto l'ombra sua, nascono naturalmente fideli, e per tanti beneficij si confirmano nella predetta fideltà, et per necessità vedendo li suoi vicinj come stanno, e quelli che hanno il modo peggio che li altri, li mercadanti perché vivono sotto l'ali di questo Illustrissimo Dominio quieti et securj e godono il suo felicemente come più longamente ho fatto intendere alla Serenità Vostra» [48].

[46] *RRV*, X, pp. 17-18. O. Rossi, pp. 204-215. La particolarità geografica faceva della riviera benacense un'area produttiva dove agricoltura, commercio e manifattura costituivano un tessuto economico profondamente interrelato. G. Zalin (c); (d), pp. 542-546; (e); G. Bustico. Come ricordava il Loredan, la produzione agricola non superava il consumo di tre mesi relativamente alle biade, ciononostante Desenzano divenne un importante mercato granario. G. Zalin (a) e (b). La vastità e l'apertura d'orizzonte dello spazio lacuale ne facevano il luogo privilegiato per un vasto contrabbando fra le sponde veronese e bresciana, coinvolgendo anche quella trentina, politicamente non soggetta alla Serenissima. P. Preto (e); E. Rossini - G. Zalin, pp. 54-71.

[47] Un'ampia panoramica sull'economia di mercato e la manifattura rurale in epoca moderna in F. Braudel (c), pp. 291-440. Per la Lombardia D. Sella (b), pp. 38-51.

[48] *RRV*, XI, p. 38. La fedeltà di Brescia alla Serenissima era uno degli elementi

Tuttavia non si trattava di una fedeltà estranea ad interessi economici. Brescia costituiva un importante centro manifatturiero che Venezia aveva sempre tutelato, vista la rilevanza strategica della sua produzione armiera. La città rappresentava inoltre l'ombelico fiscale dell'intero territorio bresciano, che da solo contribuiva per il 25% di tutti i tributi riscossi dallo Stato; un imponente flusso finanziario regolato da un patriziato potente e dovizioso attraverso le deliberazioni del Consiglio cittadino. Si trattava di *cives* ricchi e potenti che godevano di forti rendite e che riuscivano sovente a sottrarsi all'imposizione fiscale scaricandone l'onere sul territorio:

«Tutti li habitanti gentilhomenj cittadinj et d'ogni qualità vestono honoratamente sede d'ogni sorte et massime velutj, quali fanno venir da Zenova e da Milano senza nissuno utile della Serenità Vostra, meglio saria che loro ne facessero, overo che pagasseno un datio conveniente, che tanto è perso e va a beneficio d'altri, tengono gran numero de cavalli d'ogni sorte corsieri; zanetti, turchi, chinee, cortaldi, carretti con belli corsierj, cocchi con belle cavalle, letiche con belli muli, servitorj assaj, et bravi per le inimicitie che sonno fra loro»[49].

Sul terreno fiscale si giocava infatti uno scontro aspro e talvolta sanguinoso fra il Consiglio generale della città – composto dal patriziato locale – e le grandi famiglie feudali del territorio, quali i Gambara, gli Avogadro e i Martinengo. Da un lato, il Consiglio cittadino cercava di estendere il suo controllo sulla maggior parte del territorio; dall'altro, queste potenti famiglie tentavano a loro volta di difendere o allargare la sfera della propria giurisdizione vantando i poteri dell'investitura feudale. Il Senato veneziano attuava una tattica di equidistanza fra le parti in conflitto. Lasciava così che in certe zone della provincia bresciana né Venezia né Brescia detenessero un potere reale, gestito invece da forze locali, sovente armate

ricorrenti nelle relazioni dei Rettori. A. ZANELLI (c), pp. 23-50; A. MENNITI IPPOLITO (a) e (b).

[49] *RRV*, XI, p. 40.

e legate da solide alleanze interfamiliari [50]. A sé riservava il controllo politico e la leva fiscale.

Agli occhi attenti dei Rettori veneziani la realtà bresciana appariva in tal modo come un curioso crogiolo in cui si intersecavano sicurezza militare e potenza finanziaria, garanzie di non poco conto per una Repubblica che dopo il tracollo di Agnadello, era apparsa per qualche tempo vulnerabile ed in balia degli avversari. Ancora nel 1628, il capitano Alvise Valaresso – nella sua relazione al Senato del 26 gennaio – sintetizzava con schiettezza icastica e cruda i pregi di questa provincia di Terraferma che aveva in un florido territorio, in una superba roccaforte e in una pingue Camera fiscale i tre punti di forza e di appetibilità strategica:

«Ben mi restringerò a tre capi, che sicome sono la materia più propria dell'impiego de Capitani, così a me porgono occasione di qualche riverente raccordo e sono il territorio, il Castello e la Camera. Chiamarò il primo un asino d'oro, il secondo la colonna del Stato di Terra Ferma et il terzo la più opulente borsa di Vostra Serenità. Si condoni la bassezza della parola alla proprietà del senso: è l'asino il territorio bresciano, perché nel corso si può dir di 27 anni continui ha sostenuto la maggior parte delle tante militie che Vostra Serenità ha dovuto trattenere per sicurezza delle cose proprie et necessariamente sono state in esso ripartite, per esser in certo modo l'antemurale di tutto lo Stato; egli è d'oro, perché oltre quello ha somministrato di viveri, di alloggi e d'ogni altra commodità con abbondanza, contribuisce anco la quarta parte del sussidio e di tutte le gravezze contribuite dal rimanente Stato» [51].

Questa la realtà socio-economica del Bresciano quando, nel settembre 1565, Domenico Bollani intraprendeva la

[50] L'organizzazione del potere locale a livello cittadino e nel territorio non ha ancora avuto una trattazione organica e sistematica come per altre aree del Dominio veneto. Per la città si veda M. PEGRARI (a), pp. 551-555; A. VENTURA (a), pp. 106-114. Per il territorio D. PARZANI; A. ROSSINI; G. ZULIAN. Gli scontri fra patriziato cittadino e feudalità territoriale costituivano una delle cause principali del diffondersi di violenza e braveria, più volte denunciate dai Rettori. J. M. FERRARO (a), pp. 32-34; (b), pp. 163-164. Per un'analoga situazione nel territorio vicentino C. POVOLO, pp. 421-425.

[51] *RRV*, XI, p. 305. Si vedano al riguardo le riflessioni di A. TAGLIAFERRI nella Introduzione a questo volume delle *Relazioni*, pp. XVI-XX.

sua visita. Percorrere la vasta pianura risultava abbastanza agevole. L'antica strada romana che, toccando il lago di Garda, collegava Verona con Brescia e di lì proseguiva per Bergamo, suscitava lo stupore di un attento viaggiatore come Thomas Coryat che la riteneva «più piacevole di ogni altra da me percorsa in Italia; è infatti molto piana e regolare; una strada spaziosa, fiancheggiata su tutti e due i lati da bei vegetali»[52]. La pianura aperta non poneva soverchi ostacoli, a differenza della montagna che il vescovo visitò nell'autunno del 1567. Egli risalì la Valtrompia fino a Collio, per tornare infine sui suoi passi e attraversare la dorsale occidentale dei monti di Pezzaze e Pezzoro, giungendo quindi a Fraine in Valcamonica. Quest'ultima era la maggiore delle valli bresciane «longa 50 miglia et larga nel piano uno et doi in tal loco quasi tre miglia, per la qual corre Oglio fiume equale al Sil se ben di sotto poi se augumenta assai»[53]. Il Bollani la percorse fino a Ponte di Legno, visitando i paesi adagiati sul fondovalle o abbarbicati ai monti che si ergono alla sinistra del fiume. Giunto alla sua estremità, la ridiscese toccando le parrocchie alla destra dell'Oglio e delle valli trasversali che si incuneano fino ai confini con la Valtellina. Si trattava di luoghi molto importanti da un punto di vista militare e strategico, come ricordava ancora il capitano Marino Cavalli, anche se un'eventuale invasione avrebbe potuto essere bloccata sul lago d'Iseo per la scarsa agibilità viaria:

> «li passi di questa vallada non son molto sicuri, anzi verso il Trentino et verso Valtellina, si può venir che saria quasi impossibile a prohibirlo et dalli canti vi son tante vallade piccole et sentieri che saria impossibile prohibir l'ingresso a nemici; è vero che terminando questa valle nel lago de Isè et non vi essendo strada commoda dal canto del Bressano, nemici sariano astretti andar nel Bergamasco di là da Olio et questa fu la via che fece l'Imperatore Maximiliano del 1516 quando, ritornando da Milano passò per Lover et andò a Trento»[54].

[52] Th. Coryat, p. 358.

[53] *RRV*, XI, p. 48.

[54] *RRV*, XI, p. 49.

Di questi disagi, in tempo di guerra quanto mai opportuni, faceva le spese anche il vescovo, così come gli risultava disagevole la visita alla Valsabbia e alla Riviera di Salò nel settembre 1566. Proprio sul lago il presule rischiò di incorrere in un pericoloso incidente. Il 25 settembre, visitata la parrocchia di Gargnano, si imbarcò alla volta di Limone, scorporata dal resto del territorio per l'incunearsi sul lago dell'*enclave* di Tignale (diocesi di Trento) e non raggiungibile via terra. Un teso vento contrario sconsigliò la prosecuzione della traversata, costringendo il vescovo a prender terra e a pernottare a Campione, in attesa di riprendere la propria faticosa missione di visitatore [55].

Quanto importa tuttavia, al di là delle difficoltà logistiche, è che la visita rappresentò un elemento fondamentale nella pastorale del Bollani, come strumento indispensabile per riprendere contatto con una realtà religiosa e sociale che da decenni non era stata tonificata dalla presenza del vescovo. Compiuta seguendo ancora le antiche circoscrizioni plebanali, la visita fu molto minuziosa, sia per quanto concerneva gli aspetti giuridico-economici relativi al beneficio, l'attività pastorale del clero, la sua condotta morale e il livello culturale, sia per quanto atteneva alla vita dei laici nelle sue più svariate accezioni. Definita una suddivisione di compiti, di cui è rimasta ampia traccia nei verbali, vescovo e collaboratori visitavano con sistematicità parrocchiali e cappelle, senza trascurare monasteri e ogni luogo sacro di una determinata terra. Giungendo ai confini, oltre al *rector* e a tutti i sacerdoti della parrocchia, venivano a ricevere il Bollani anche i rappresentanti della comunità e un'indistinguibile folla di popolo. Il cor-

[55] ACVB, *Gargnano*, 5, f. 79. «Eadem die 25 sett. cum P.R.D.E. visitasset ecclesiam et populum terrae Gargnani et in navicula ut vulgo dicitur barca Ser Joannis de Beatricibus naute Gargnani se transtulisset causa visitandi ogni ecclesiam et populum Limoni et dum pervenisset ad promontorium numcupatum la Ponta de Porlai ex opposito terrae Marcesani, timens quia ventus contrarius erat, iussit retro remigare et se ad locum Campioni reduci quod post tandem pericula vassa quia valde fluctuabat lacus, circa secunda hora noctis pervenit, et vix hospitium habuit in domo cuiusdam de Parolinis et reliqui supra feno dormierunt».

teo, che si snodava fino alla chiesa parrocchiale, aveva molto probabilmente la funzione di indicare al vescovo i confini della giurisdizione, oltre ai segni del sacro che vi erano presenti. Sovente il presule entrava in chiese campestri appena intraviste lungo il tragitto e si rendeva conto dello spazio fisico in cui vivevano quelle comunità. Non vi è dubbio che fosse ben radicata l'identificazione del contadino con la sua terra: basti ricordare che la parrocchia rurale aveva costituito uno degli elementi fondamentali nel processo di evoluzione della coscienza collettiva di queste popolazioni, al punto che il campagnolo veniva generalmente indicato, oltre che con il proprio nome, anche con quello del «popolo» di appartenenza.

Giunto alla chiesa parrocchiale, il vescovo si genufletteva davanti alla soglia; quindi, dopo aver celebrato, predicato il vangelo e cresimato, ispezionava con scrupolo battistero e altari, arredi sacri e suppellettili, oltre a controllare l'esistenza dei confessionali e l'ottemperanza ai requisiti di decoro prescritti dal tridentino per i cimiteri. I verbali della visita riportano quasi sempre una lunga serie di prescrizioni relative proprio al decoro e alla manutenzione dei luoghi sacri. Povertà e trascuratezza cospiravano sovente a rendere le chiese – soprattutto gli oratori campestri – più simili a stalle che a luoghi di culto. A quel punto, il realismo del vescovo si esprimeva in un dosato confronto fra necessità di ripristino delle strutture ed effettive risorse finanziarie della comunità chiamata a sostenerne le spese, onde evitare che le sue disposizioni rimanessero lettera morta per l'eccessiva povertà del beneficio. Quando il degrado delle cappelle era ritenuto irreversibile l'ordine diventava tassativo: «destruatur aut reducatur in capitellum».

Iniziava poi il colloquio con il parroco, scandito secondo una griglia ben definita di domande che toccavano gli aspetti giuridico-economici del beneficio, per passare quindi all'attività pastorale e concludersi con un sondaggio relativo alla «cultura generale» del sacerdote. L'esame, abbastanza minuzioso, verteva sulla conoscenza della lingua latina, sull'amministrazione dei sacramenti e, più in

generale, sui vari settori della pastorale. Fu proprio su quest'ultimo versante – come vedremo – che i risultati furono più preoccupanti a riprova della necessità indilazionabile di una efficace attuazione della nuova mentalità tridentina, soprattutto per quella frangia di clero non curato che, a colloquio effettuato, denunciava un'ignoranza non più tollerabile. A proposito delle innovazioni tridentine, il Bollani s'interessava anche dei registri, prescritti dal concilio, imponendone l'adozione e la cura regolare là dove ne constatava l'assenza. Durante il colloquio i parroci relazionavano ampiamente sul livello morale del laicato e i più diligenti fornivano un elenco degli inconfessi, registrato dal segretario nel volume degli atti.

Il vescovo indagava anche sul grado di moralità del clero, riguardo soprattutto alla frequentazione della canonica da parte di donne. Talvolta erano gli stessi interrogati ad ammettere di tenere in casa «moglie» e figli o di averli allontanati poco prima dell'arrivo del visitatore, ma poteva anche accadere che fossero i laici a denunciare gli eccessi del loro curato. Nei non frequentissimi casi, il Bollani interveniva con pragmatismo e senso realistico, cercando di tener presenti le condizioni locali e ricorrendo solo eccezionalmente a censure canoniche. Ben oltre la raccolta di notizie sui loro sacerdoti, verso cui scattavano meccanismi di mutua solidarietà, l'audizione dei laici testimonia una particolare sensibilità pastorale del vescovo. La frequenza pressoché generalizzata di tali audizioni lascia presumere che l'ex magistrato veneziano non solo non avesse ancora maturato alcuna separazione fra «ecclesiastico» e «laico», ma che attribuisse a quest'ultimo un singolare rilievo nella riorganizzazione e rinascita della vita religiosa e socioeconomica della parrocchia [56].

Sensibile alle problematiche dei laici, il Bollani sceglieva

[56] Bollani sentiva i *testes communis* in 108 parrocchie della pianura (72,26%), 74 della pedemontana (86,04%) e 89 della montagna (89,89%). Sull'interrogatorio dei laici, seppure attuato con modalità assai diverse e riduttive rispetto alla visita del vescovo bresciano, si veda F. MOLINARI (b), p. 257; A. D'ADDARIO (a), p. 233; P. PRETO (b), p. 342; A. MONTICONE (a), p. 236.

sovente di incontrarsi con gli inconfessi che, comparendogli innanzi, promettevano di regolarizzare quanto prima la propria posizione sacramentale[57]. Ciò non toglie che lo stesso presule ricorresse a metodi estremamente duri quando il moltiplicarsi di «pubblici peccatori» o l'emergere di qualche residua venatura ereticale mettesse in pericolo quello che egli riteneva essere l'armonico equilibrio della *societas christiana*. Altrettanta fermezza dispiegava nel controllo delle attività delle associazioni laicali con fine caritativo-assistenziale: confraternite e *pia loca*, ai cui amministratori, talvolta riottosi, veniva imposto di rispettare gli statuti e convocare regolarmente il parroco per il consuntivo economico di fine anno.

Si dimostrò ampiamente disponibile alle esigenze e ai bisogni religiosi delle popolazioni. Sovente gli uomini di una terra chiedevano l'istituzione di una nuova parrocchia, o il diritto per la loro chiesa di battezzare i neonati: le motivazioni facevano riferimento alla difficile percorribilità dei luoghi impervi, alla lontananza della parrocchiale o della pieve, al viaggio talora eccezionalmente lungo e pericoloso per la sopravvivenza dei bambini, alla deprecabile condizione di molti adulti deceduti senza poter ricevere i sacramenti. Nei casi in cui constatava una reale esigenza, il Bollani era favorevole alla nascita di nuove parrocchie: ordinava il frazionamento della vecchia matrice con spostamento-filiazione del fonte battesimale, mentre imponeva ai maggiorenti della nuova realtà parrocchiale di costituire un congruo beneficio per mantenere in modo consono un curato permanentemente residente, oltre a garantire una chiesa idonea, completa di campanile e camposanto[58]. Si spiega così il divario fra numero

[57] F. MOLINARI (g), p. 34.

[58] ACVB, *Gargnano*, 5, ff. 72*v*-73. «Considerans distantiam a villa Saxi praedicta, ad ecclesiam S. Martini de Gargnano matricem, et periculum infantium qui necnon ad praedictam plebem portari debentur ad suscipiendum baptismum, ad infirmorum ad quos SS. Eucharestiae sacramentum nisi cum maximo temporis intervallo deferri potest ac multis incommodis». Identica la richiesta degli uomini di Onsato (parrocchia di Castelmella, 1, f. 4*v*), di Campazzo (parrocchia di Pontevico, 1, f. 187*v*), di Castelfranco (parrocchia di Rogno, 7, f.

delle parrocchie computate negli atti della visita e quello fornito dal cardinale Gian Francesco Morosini nella prima visita *ad limina*.

Fra le molte indicazioni ricavate dalla visita, una in particolare dovette preoccupare il presule bresciano, per l'ampiezza dei suoi riflessi e il tasso di incidenza negativa sull'attuazione dei decreti tridentini: la diffusa ignoranza culturale e pastorale del clero. Accanto a sacerdoti pressoché digiuni persino dei rudimenti del latino, non erano infrequenti neppure quelli che avevano dimenticato – se mai l'avessero conosciuta – la formula per la celebrazione dei sacramenti, mentre qua e là emergevano forme rituali ai limiti del tollerabile. S'inscriveva in questo quadro non certo confortante la pubblicazione del *Rituale sacramentorum* del 1570, nello sforzo di fornire al clero in cura d'anime un testo rigoroso per le varie forme di sacramentalizzazione [59]. Chiara e inequivocabile risultava la scelta di sovvenire ai bisogni pastorali dei sacerdoti della diocesi, ma vi si poteva leggere anche il tentativo di salvaguardare certe scelte della Chiesa locale dall'omologante e restrittivo centralismo romano. Il concilio di Trento aveva stabilito la soppressione dei riti locali che contassero su una tradizione inferiore ai due secoli di storia, ma è altrettanto vero che la curia romana cercava di forzare nel senso di un'interpretazione restrittiva della norma, fino alla scomparsa di ogni forma rituale non direttamente appro

218) e di Sucinva (parrocchia di Lozio, 7, f. 188). Si ripeteva in questi casi, attraverso un ulteriore frazionamento, il processo di separazione delle prime parrocchie rurali dalle pievi, iniziato con identiche motivazioni a partire dal XIII secolo. G. CORADAZZI, pp. 163-164; A. RIGON, p. 712; G. CHERUBINI (b), p. 358; L. ANGELINI, pp. 45-47, 63-79. Nonostante il frazionamento e la creazione di nuove parrocchie, l'organizzazione pastorale della campagna continuò a rimanere problematica per parecchi secoli: ampiezza della circoscrizione, barriere naturali e distanza degli insediamenti abitativi dalla chiesa ne rendevano difficile l'espletamento in certi periodi dell'anno, come accadeva ancora nella diocesi di Prato nella seconda metà del Settecento. C. FANTAPPIÉ, p. 135.

[59] *Rituale sacramentorum secundum Romanam Ecclesiam...*, Brixiae 1570. Questo *Rituale* ebbe ampia fortuna e vasta diffusione geografica, tanto da essere presente nella dotazione libraria dei parroci corsi negli ultimi decenni del Cinquecento. F. J. CASTA, p. 98.

vata dal pontefice. Nel panorama delle pressioni centralistiche sulle autonomie locali – si pensi solo alle continue frizioni fra Roma e Milano per il rito ambrosiano – s'inseriva infatti, nello stesso torno di tempo, la pubblicazione del Messale e del Breviario romano, voluti da Pio V come unici e approvati testi liturgico-pastorali per tutto il clero cattolico [60].

In questo clima di fervore pastorale si può individuare una sola vistosa anomalia: il Bollani non convocò per molti anni il sinodo diocesano, procrastinando in tal modo il dettato tridentino che ne imponeva la frequenza annuale. Quasi a giustificarsene, scriveva il 14 agosto 1568 al metropolita milanese Carlo Borromeo:

> «Ho tardato di fare la mia Sinodo Diocesana per veder prima quella di Vostra Ill.ma Signoria, onde essendo hora espedita non vorrei più tardare a farla; et potermi più conformare a essa ho chiesto il mio messer Bernardino Chataneo a mandarmi particolarissima informatione de tutti gli atti passati nella suddetta sua» [61].

Troppo riduttivo pensare che il temporeggiamento fosse causato unicamente da un bisogno di «ispirazione» milanese, dal momento che erano disponibili all'uopo i decreti del primo concilio provinciale. Anche i ragguagli socio-religiosi che poteva fornire la visita erano ormai completi; la chiave interpretativa mi sembra da ricercare invece nella sorda opposizione di una certa frangia del clero urbano, che il Bollani non si sentiva ancora in grado di sfidare con successo. Già ne aveva sperimentato i malumori all'indomani del concilio provinciale milanese e proprio nel corso del 1568 dovette toccare con mano la sua chiusa resistenza ad ogni rinuncia economico-finanziaria per favorire la riforma. Il progetto del seminario, che richiedeva una vasta collaborazione a livello diocesano per far fronte ai suoi rilevanti oneri finanziari, non riusciva a decollare, ostacolato dai beneficiari delle ricche prebende e impaniato in una schermaglia giuridica fra Brescia e Ro-

[60] A. P. Frutaz.

[61] Citata in D. Montanari (d), p. 31.

ma. Il vescovo dovette accontentarsi di mezzi successi, accettare meschini compromessi finanziari, dal momento che il suo potere giurisdizionale era sensibilmente sminuito dal prevalere degli interessi del cardinale Gambara e della sua mondana famiglia di prelati bresciani [62].

La convocazione del sinodo ritardava ma non rallentava l'impegno pastorale del vescovo che, qualche anno dopo la conclusione della sua visita alla diocesi, vi inviava come visitatore generale il vicario Cristoforo Pilati, dottore *in utroque* e suo valido collaboratore. Pressante si rivelava ancora una volta la necessità sia religiosa che politica di controllo totale sul territorio, per poter successivamente accentuare quello sulla città. Compiuta nel biennio 1572-73, questa seconda visita doveva verificare lo stato di attuazione dei decreti vescovili e stimolarne l'accelerazione presso i più restii. Gli atti del Pilati non hanno certo l'analitica scansione e la profondità di quelli bollaniani – soprattutto riguardo alla vita e alla pastorale del clero – ma costituiscono utile momento di confronto per verificare progressi e limiti della penetrazione riformistica [63]. Di particolare significato l'interesse del vicario generale per le attività dei laici e delle loro associazioni religioso-assistenziali, quasi ad integrare i rilevamenti del Bollani, piuttosto sfumati in proposito. Senza voler trarre conclusioni affrettate, sembra però che questa vigile attenzione della gerarchia rappresenti una spia importante per comprendere il ruolo del laicato nello strutturarsi della vita socio-

[62] D. MONTANARI (a), pp. 95-97.

[63] Gli atti originali della visita di Cristoforo Pilati si trovano in ACVB, *Visite Pastorali*, P. 1-4. Si tratta di quattro volumetti di cui il primo è autografo, mentre gli altri sono vergati dal cancelliere e sottoscritti dal visitatore. È andato purtroppo perduto un quinto volume, creando problemi di completezza nel computo statistico. Per la raccolta dei dati di questa visita mi sono perciò avvalso di una copia coeva che contiene sia la sintetica regestazione della precedente visita del vescovo Bollani che la trascrizione pressoché integrale di quella del Pilati: *Visite Pastorali*, voll. 2-4-6-8. Concordo con il rilievo di A. MASETTI ZANNINI (a), p. 139, secondo cui le due trascrizioni abbinate furono eseguite per «offrire a San Carlo un panorama della diocesi» in occasione della visita apostolica del 1580. Un breve profilo biografico di Cristoforo Pilati, dottore *in utroque*, vicario foraneo di Toscolano e vicario generale del Bollani in L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 196-197; G. BRUNATI, p. 111.

economica nelle comunità rurali in epoca moderna. Sottoposti a intervento censorio e disciplinante i comportamenti dei laici in ambito religioso-sacramentale, messe in crisi certe istanze comunitarie legate all'organizzazione familiare e civile del villaggio, i bisogni solidaristici trovavano possibilità di realizzazione nelle rinnovate organizzazioni confraternali e nella relativa gestione del sociale, attuata all'ombra della motivazione religiosa.

Rafforzato ulteriormente il suo controllo sulla diocesi, il vescovo ritenne di poter finalmente affrontare il dibattito sinodale lungamente procrastinato. I sinodi postridentini costituirono il momento culminante del processo di normalizzazione della Chiesa locale attraverso la chiara codificazione da parte del vescovo di norme e comportamenti che riflettessero specularmente il dettato tridentino e gli orientamenti del vertice della Chiesa romana. Dal canto loro, clero e fedeli dovevano ottemperarvi con la minaccia di pesanti sanzioni, che potevano andare dall'ammenda pecuniaria alla scomunica [64]. Il Bollani non si sottrae al clima generale, anche se il suo operato risulta nel complesso assai meno oppressivo e fiscale di quello borromaico.

Convocato nel novembre 1574, dopo oltre mezzo secolo dall'ultima assemblea del clero bresciano, il sinodo seguì uno schema ormai collaudato, come risulta dalla cronaca rogata dal notaio Giovanni Battista Glisenti [65]. Dopo l'i-

[64] Le linee direttive dei sinodi, pur seguendo i dettami conciliari, riflettevano le condizioni della diocesi, verificate attraverso la visita. Talvolta costituivano però la linea da seguire per un più profondo e incisivo rinnovamento da realizzarsi grazie alla visita. Sull'importanza della legislazione sinodale riguardo alla pastorale in una provincia ecclesiastica si veda L. M. De Bernardis; M. Mariotti; G. Gordini.

[65] L'ultimo sinodo celebrato a Brescia era stato quello del vescovo Paolo Zane nel 1506, di cui si hanno scarse notizie e nessuna traccia di norme legislative. A. Sina; F. M. Cavalleri, pp. 12-13. Sulla controversa figura del vescovo Zane si veda A. Cistellini (c), pp. 418-419. Ben più importante dal punto di vista pastorale era stato invece il sinodo del vescovo Domenico de Dominici, celebrato a Brescia nel 1467, di cui ci sono giunti ampi stralci delle disposizioni normative. P. Guerrini (e); (n), pp. 14-16; F. M. Cavalleri, p. 12. Rilevante figura di riformatore quella del Dominici, prelato veneziano che ricoprì alti incarichi sia nella Chiesa locale, sia presso la curia romana. H. Jedin (d); (f), pp. 105-110; A.Cistellini (c), pp. 413-418; L. Pastor, pp. 177-179 ss.; W. J. Bouwsma, p. 69.

naugurazione processionale, cui presenziarono anche i Rettori veneti, i circa 600 ecclesiastici partecipanti ascoltarono la lettura dei decreti, approntati dalle apposite commissioni. Un coro di proteste si levò dall'ala del clero che maggiormente si sentiva colpita: il decano David Odasio e il canonico Antonio Aleni, a nome del Capitolo, e Panfilo Rovato per i Savi del clero accusarono apertamente il vescovo di ledere molti diritti acquisiti con l'aggravamento delle sanzioni. Troppo esperto per accettare uno scontro verbale, più polemicamente indotto che fondato giuridicamente, il Bollani si limitò ad offrire disponibilità al dialogo, pur ribadendo i temi di fondo della normativa, mutuati dal tridentino. Si trattava, tuttavia, solo delle prime avvisaglie di uno scontro che si sarebbe inasprito nel corso dei lavori. Il tono politico della diatriba si accese ripetutamente quando l'assemblea passò ad eleggere gli Esaminatori sinodali, che dovevano comporre la commissione preposta alla valutazione dei concorrenti ai benefici parrocchiali. In un progetto a lungo termine di ristrutturazione di tutto il sistema beneficiale diocesano, è facile comprendere quale rilievo ricoprisse questa commissione: i partecipanti furono perciò invitati a votare sei nomi fra una rosa di diciotto candidati proposti dal vescovo, fra cui non figurava alcuno dei componenti la fazione ostile che faceva capo al Rovato. I pretestuosi appelli al rispetto delle formalità giuridiche e il tentativo di invalidare le votazioni non approdarono a risultati concreti, grazie anche al personale intervento del vescovo, che riuscì a far eleggere sei persone di sua fiducia [66]. Gli

[66] Le manovre degli oppositori e le tensioni al momento del voto misero alla prova l'abilità diplomatica del Bollani, che non poteva rinunciare ad un successo completo in questo ambito, architrave di ogni scelta riformistica. La cronaca di questa movimentata seduta sinodale in L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 79-81; P. GUERRINI (n), pp. 17-18; F. M. CAVALLERI, p. 15. Il concilio tridentino aveva affrontato il problema degli Esaminatori nella XXIV sessione, c. XVIII de reformatione. H. JEDIN (g), pp. 96-106. I vescovi più zelanti e impegnati nella riforma non tardarono ad attuare questa disposizione conciliare nelle loro diocesi, per garantirsi un'efficace riorganizzazione del sistema beneficiale. P. PRODI (e), II, pp. 156-157; A. TURCHINI (d), p. 53; A. D'ADDARIO (a), pp. 207-208; P. PRETO (a), p. 29; A. MONTICONE (a), p. 229; (b), p. 42; A. ERBA (a), pp. 355-356; D. MOLTEDO, pp. 835-836; C. FANTON, pp. 43-45; G. PINTO, III, pp. 29-30.

sconfitti ebbero però modo di bilanciare il successo del vescovo nelle successive elezioni dei Savi del clero. Nonostante le sollecitazioni bollaniane perché fossero innalzati a questa carica ecclesiastici degni e idonei alla responsabilità di coadiuvare il vescovo nelle scelte pastorali, il gruppo degli oppositori riuscì ad imporsi ed a far votare ben sei dei suoi esponenti, coadiutori naturalmente disposti ad ostacolare più che a collaborare con il vescovo nel lavoro pastorale [67]. L'approvazione definitiva delle *Constitutiones* – che furono pubblicate l'anno successivo – lasciava comunque aperti molti problemi di gestione della riforma, che avrebbero accompagnato anche l'ultimo lustro dell'episcopato bollaniano [68].

I risultati del sinodo furono nel complesso soddisfacenti, ma l'esito dello scontro fra il vescovo e l'opposizione interna illumina a posteriori sul perché di una continua dilazione. Neppure l'avanzato disciplinamento e riorganizzazione del territorio diocesano aveva permesso al Bollani di riportare un successo completo su quel coagulo d'interessi religiosi ed economici che faceva capo alle massime istituzioni del clero cittadino. Del resto, gli ostacoli ad un efficace dispiegarsi della giurisdizione vescovile costituivano per molti presuli un problema che non si limitava all'ambito locale, ma coinvolgeva le scelte dei pontefici,

[67] I sei oppositori del vescovo eletti fra i Savi del clero erano: Panfilo Rovato, titolare sia delle parrocchiali di Edolo e Mazzano, sia di un canonicato nella prepositurale dei SS. Nazaro e Celso a Brescia; Cristoforo Mangiavini, commendatario della parrocchiale di Dello; Camillo Gambara, preposito di Gambara; Cristoforo Medici, arciprete di Gavardo; Ludovico Arrivabene, arciprete di Canneto; Paolo Franzoni, titolare di S. Giacomo al Mella, titolari di alcune fra le più dotate parrocchiali della diocesi. Per le tensioni provocate da questa votazione L. F. Fe' D'Ostiani (a), pp. 81-82; C. Cairns (d), pp. 173-174.

[68] *Constitutiones*, 1575. Nell'ottica tridentina, le Costituzioni bollaniane facevano del vescovo il perno della pastorale, anche se le sue scelte erano sottoposte al centralismo curiale cui dovevano far capo tutte le deliberazioni sinodali. La residenza dei vescovi bresciani dopo il concilio consentì una convocazione abbastanza regolare dei sinodi, riuniti fra il 1574 e il 1684. Dal punto di vista legislativo queste assemblee si limitarono però a ripubblicare integralmente le Costituzioni del Bollani, con brevi aggiunte di successivi decreti, emanati durante i sinodi. P. Guerrini (n), pp. 19-28; F. M. Cavalleri, pp. 15-18; D. Montanari (c), p. 390. Sulla rigidità e ripetitività legislativa dei sinodi del XVII secolo si vedano i rilievi di F. Molinari (h).

dettate sovente dalla somma di istanze centralizzanti e interessi curiali da difendere [69]. Indicativo fu, in proposito, il caso bresciano. Il 21 ottobre 1575 la Sacra Congregazione dei vescovi e regolari scriveva al presule bresciano facendogli rilevare una non lieve discrepanza a proposito dei benefici canonicali della cattedrale:

«Si truova nel libro delle Costitutioni Sinodali di V. S. sotto il titolo *De Canonicis* dopo la dispositione delle prebende designandoli et distribuendoli li ordini sacri che non di presente distingua qual siano li sacerdotali et quali distribuisca gli ordini diaconali et subdiaconali, ma che solo li disegna et distribuisca quando vachano di maniera che non di presente si può dire la tal prebenda è presbiterale o diaconale il che vuole il Concilio di Trento, nel cap. 12 della sess. 24» [70].

Il Bollani veniva quindi invitato ad ottemperare al decreto tridentino, mentre si incaricava il metropolita Carlo Borromeo di verificarne l'avvenuta attuazione durante la programmata visita apostolica a Brescia [71]. Risultava evidente, da un lato, lo sforzo del vescovo di acquisire maggiori margini di manovra nell'assegnazione e ristrutturazione del delicato sistema beneficiale, e dall'altro, quello della curia romana di tarpare le ali a questo eccesso di autonomia attenendosi a una scrupolosa e interessata interpretazione letterale del tridentino. Questa scelta minava il potere del vescovo e lasciava aperta la possibilità per il curiale cardinal Gambara di manovrare efficacemente nell'attribuzione delle ricche prebende canonicali. Al di là degli scontri locali e delle interferenze romane, le vicissitudini del sinodo rappresentano la chiave di lettura più efficace per inquadrare gran parte del lungo episcopato

[69] Basti ricordare a questo proposito il caso del Paleotti a Bologna che, pur essendo cardinale e titolare di una diocesi politicamente dipendente dallo stesso pontefice, ebbe modo di lamentarsi con l'amico Borromeo, affermando di sentirsi «un vescovo con la mitra sola senza il pastorale». P. Prodi (d), p. 147. Lo stesso autore ha ripreso e ampliato con dovizia documentaria la problematica dei difficili rapporti fra la diocesi bolognese, dove operava un vescovo profondamente impegnato nella riforma, e la curia romana. P. Prodi (e), II, pp. 323-388.

[70] Citata in A. Marani (a), p. 53.

[71] Lettera della Sacra Congregazione dei Vescovi a C. Borromeo, Roma 21 ottobre 1575, citata in A. Marani (a), p. 53.

bollaniano. Lungi dall'essere impulsivamente risolutore quale il Borromeo, il Bollani scelse la via della mediazione e un approccio meno diretto ai problemi, quando le scelte dovevano incidere e frantumare sedimentate tradizioni d'interesse. La lunga e fruttuosa esperienza diplomatica e di governo gli aveva insegnato la sottile arte della duttilità, concedendo qualche soddisfazione alla controparte pur di far passare la propria linea. Che gli ostacoli provenissero da una «controparte interna» non mutava sostanzialmente la dinamica del problema, inducendolo anzi ad una maggiore sagacia, anche se non priva di frustranti scoramenti.

Assente dal secondo e terzo concilio provinciale milanese, il presule bresciano, durante la partecipazione al quarto e al quinto, non lesinò critiche né celò il proprio pensiero. In una lettera al vicario generale Giacomo Roveglio – dottore *in utroque* e futuro vescovo di Feltre – liquidava con icastica concisione la parossistica mania legislativa del Borromeo:

«Domani si farà quà la seconda sessione col nome del Spirito Santo, et pur sperarò, che domani a otto che si farà la terza sessione, restarà finito questo concilio, del quale non so che frutto se ne caverà con tanto aggregato di decreti, li quali essendo pieni di tanto rigore, quanto gli vuole il Cardinale et non si può resistergli in tutto, se ben io con ogni modestia vado mitigando in parte; non vuol dir altro che far un libro di più, senza vederne mai osservanza; et con desperare tutti gli inferiori, lasciar anco di fare le cose essentiali; a me non piacciono questi zeli indiscreti, et che non accompagnano le immaginationi con la pratica» [72].

[72] D. Bollani a G. Roveglio, Milano 17 maggio 1576, lettera citata in D. MONTANARI (a), p. 89. Bollani rimase assente dal secondo concilio provinciale (1569) per problemi di salute, mentre durante i lavori del terzo (1573) si trovava a Venezia per discutere dell'imposizione fiscale che la Serenissima esigeva dal clero del Territorio come contributo alla guerra contro i Turchi. Fu invece regolarmente presente al quarto (1576) e al quinto (1579) senza per altro apportarvi contributi di rilievo. L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 56-57, 70-74, 99-102, 141-142; F. MOLINARI (g), pp. 63-69, 74-82. Studente in legge a Padova e a Bologna, dopo la collaborazione con il vescovo di Brescia, Giacomo Roveglio divenne vescovo ausiliario di Feltre nel 1588 e titolare di quella diocesi dopo la morte dell'ordinario Filippo Maria Campeggi. L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 197-198.

Quello dell'arcivescovo di Milano rappresentava un approccio pastorale notevolmente diverso dal suo; Bollani optò infatti per interventi che si servissero di poche ma chiare leggi, puntando ad una loro attuazione nel tessuto diocesano, piuttosto che sacrificarne l'efficacia con ridondanti ripetizioni.

Negli ultimi anni, l'episcopato bollaniano venne funestato dalle devastanti conseguenze della peste che dilagò da Venezia per tutta la Terraferma. In questo frangente si fece più evidente lo scontro di personalità fra il vescovo bresciano e il metropolita milanese. Nel maggio 1577, all'apice della virulenza epidemica, il contagio colpiva anche il palazzo vescovile inducendo il Bollani a ritirarsi a Collebeato, poche miglia a nord della città. Le rampogne del Borromeo non si fecero attendere: sottolineando il dovere del pastore di non abbandonare il gregge nel momento del pericolo, l'arcivescovo rimproverava il suo suffraganeo per la «fuga» inopportuna e si offriva di venire a Brescia per prestare la sua opera. La secca e fredda prosa che si legge nello scambio epistolare testimonia una profonda differenza fin nel modo di impostare un programma di vita, saldamente ancorato, per il presule bresciano, a concrete esigenze organizzative, e senza radicali, quanto inopportune, scelte di santo eroismo come accadeva al Borromeo [73]. L'epidemia evidenziava infatti le capacità di gestione della cosa pubblica, affinate dal Bollani durante la luogotenenza a Udine, dove aveva dovuto fronteggiare una violenta pestilenza, acquisendo i rudimenti di una protezione sanitaria su cui la medicina dell'epoca era ancora sovente titubante. Così, da vescovo, si trovò a surrogare, assieme ai Rettori, l'opera politico-finanziaria dei nobili membri del Consiglio cittadino in fu-

[73] Nonostante le «giustificazioni» fornite da Bollani, che facevano appello alla prudenza consigliata dai medici per scongiurare il contagio, senza per altro aver trascurato il bene delle anime, Borromeo non cessò di stigmatizzare l'allontanamento del vescovo dalla città. Per tagliar corto alla diatriba, Bollani non trovò di meglio che appellarsi alla «consolazione della mia coscienza». Sulle tensioni prodottesi fra i due presuli in questo frangente si veda L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 102-125; D. MONTANARI (a), pp. 84-87; C. CAIRNS (d), pp. 156-159; P. PRETO (d), p. 78.

ga davanti alla peste; prima di lasciare la città, organizzò adeguatamente il lazzaretto e un minimo di struttura assistenziale per consentire ai rinserrati di lasciar svanire il flagello, facendo voti perché se ne andasse rapidamente, così come era comparso [74].

Lo screzio esploso in questa drammatica circostanza non incrinò tuttavia la collaborazione e l'intesa pastorale che animò per lunghi anni i rapporti fra il vescovo bresciano e il suo metropolita. Il Borromeo in persona accorreva al capezzale del Bollani morente per impartirgli i sacramenti: era il 12 agosto 1579.

2. *I problemi giurisdizionali*

Durante le prime due fasi dell'assise tridentina la Serenissima si era relativamente disinteressata dei lavori conciliari, tanto da non mandare a Trento neppure una legazione. Solo nell'ultimo periodo il Senato si decideva a intraprendere questo passo, e nominò suoi ambasciatori Nicolò Da Ponte e Matteo Dandolo, che raggiunsero Trento il 19 aprile 1562. La cura della loro sistemazione in città fu affidata al vescovo di Brescia Domenico Bollani, considerato «persona di fiducia della signoria» [75]. Non particolarmente versato in materia teologica, il presule bresciano apparve come protagonista di questa fase conciliare solo in frangenti che richiedevano doti organizzative. Gli oratori della Serenissima e il Consiglio dei X non cessarono mai però di accedere al suo illuminante parere, soprattutto quando – come per la discussione del decreto sul matrimonio o sulla riforma dei principi – il dibattito teologico riverberava i propri effetti su questioni di carattere

[74] Anima e organizzatore infaticabile del lazzaretto bresciano fu il padre cappuccino Bellintani da Salò, che precedentemente aveva prestato la sua opera in quello milanese. L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 127-132; C. CAIRNS (d), pp. 156-157. Un ricco e suggestivo affresco delle conseguenze socio-economiche della peste nel Dominio veneziano in P. PRETO (d), pp. 116, 144-145.

[75] H. JEDIN (a), IV/1, p. 223; (h), pp. 144-146.

socio-politico [76]. Questa fiducia di Venezia nelle doti di quel suo vescovo non si limitò al periodo dei lavori assembleari, ma si protrasse per tutto il lungo episcopato bollaniano, anche quando il presule dovette affrontare ostacoli e resistenze non indifferenti per attuare i dettami conciliari nella sua diocesi [77]. La testimonianza più vivace di questa stima era racchiusa nelle parole di lode che il podestà Paolo Correr riservava al Bollani nella sua relazione al Senato dell'aprile 1562:

«Si trova anchora il Reverendissimo domino Domenico Bollani Vescovo meritissimo in vero di questa Città, quale così come nel secolo ha servito Vostra Serenità con gran diligentia et fervore in tutti gli carichi postigli da lei, l'ultimo de quali fu Podestà di detta Città nel cui tempo il grande e 'l piccolo scolpì eterna memoria nel vivo core delli degni suoi procederi et effetti, così fattosi Vescovo, tenendo quella santa et essemplar vita che lui tiene, rende infinita ammiratione a cadauno delle degne opere sue per la bona regulation della sua chiesa, et dispensation delle entrate, de quali ne avanza poche per le molte elemosine che Sua Signoria fa et vari adornamenti per il culto divino et restauration dil Vescovato. Qual tiene memoria di servir la Serenità Vostra et giudico che desidera occasion di servirla più che facesse mai» [78].

Un decennio dopo, nel 1572, era la volta del capitano Domenico Priuli a tessere l'elogio dell'operosità pastorale e delle virtù del vescovo bresciano:

[76] G. Cozzi (b), pp. 570-577. Per un quadro generale sulla partecipazione del Bollani al concilio di Trento e sulle sue scelte di vescovo e patrizio veneziano, oltre al citato articolo di Cozzi, si veda H. Jedin (a), IV/1, pp. 97, 149, 154, 173, 191, 212, 222-223, 316; IV/2, pp. 63, 201; C. Cairns (d), pp. 130-148. Per ovviare alle sue carenze teologiche, subito dopo la nomina a vescovo, Bollani si apprestò ad approfondire le problematiche teologico sotto la guida del domenicano Benedetto Erba da Mantova, che il presule volle suo consigliere a Trento. R. Maiocchi.

[77] Sulla figura e l'opera del Bollani come vescovo gli studi sono numerosi, ma non sempre storiograficamente rilevanti. Oltre alla vecchia, ma per certi versi ancor valida biografia del Fe' D'Ostiani, il Cairns dedica all'opera del presule i capitoli VIII-IX-X (pp. 149-239) del suo volume. L'ottica di questo lavoro è però centrata eminentemente sui problemi di ordine giurisdizionale e relega in secondo piano quelli più strettamente pastorali. Specificamente imperniati sull'opera del vescovo i lavori di D. Montanari (a) e (d); F. Molinari (g) e (f); C. Cairns (e); F. Murachelli; A. Marani (a) e (b).

[78] *RRV*, XI, p. 60.

«Non parlarò molto di Monsignor Reverendissimo Vescovo, ne meno di altro attinente a cose eclesiatice perché non tocha a me cazzandomi nelle cose da Roma; dirò solamente che la Cità et territorio si trova per la diligentia di quel Signor quanto alla religione così ben edificata, quanto si possi desiderar, et non credo vi sij Cità alcuna sotto la Vostra Serenità et forsi sotto altri che viva cossì christianamente; esso Vescovo vive poi lui con vita esemplarissima et non manca al debito suo»[79].

Sarà da sottolineare, in questa testimonianza, l'accenno del magistrato veneziano alla necessità di non ingerirsi «nelle cose da Roma». Sul declinare del XVI secolo i rapporti fra Venezia e la S. Sede si fecero infatti sempre più tesi tanto che sarebbero venuti deteriorandosi in una serie di sottili diatribe diplomatiche e di aperti scontri giurisdizionali, tali da mettere in crisi quel delicato equilibrio fra fedeltà alla Chiesa e devozione allo Stato, caratteristica preminente di vescovi come Domenico Bollani.

Bisognerà ricordare che, nonostante l'umiliazione politico-diplomatica successiva ad Agnadello, con relativa perdita del diritto di nomina episcopale nelle città della Terraferma, la Repubblica non cesserà di uniformarsi ad una sua propria concezione dei rapporti fra Chiesa e Stato, che discendevano direttamente dalla considerazione dell'interdipendenza fra divino e umano. Da essa derivava una concezione sociale ordinata e gerarchicamente fissata, che accomunava gli esseri dell'universo, gli strati sociali e le istituzioni statuali. Se politica e istituzioni dovevano gestire il sociale nello Stato, a Chiesa e religione era demandato l'onere di organizzarlo nell'ambito della comunità cristiana. Questa seconda sfera era ritenuta superiore alla prima, anche se era convinzione che insieme svolgessero un compito organizzativo simmetrico: entrambe presupponevano governanti e governati sulla via del perfezionamento, con virtù e doti di spicco nei primi, specie nei vescovi, superiori sotto ogni aspetto ai detentori del potere secolare. Questo era l'elemento connotante della *societas christiana* com'era sentita e vissuta dal patriziato

[79] *RRV*, XI, p. 148; C. Cairns (e), pp. 4-8.

veneziano, che vedeva in questa endiadi unitaria il momento di sintesi fra il particolarismo della Chiesa locale, da difendere e tutelare, e il concetto cristiano di universalità [80]. Solo in questa più ampia prospettiva si può comprendere il reale valore dell'apparato religioso veneziano, in tutto il dispiegarsi della sua aulica magnificenza, nel momento in cui attorno ad una sacra celebrazione – si trattasse di un *Te Deum* di ringraziamento o di una processione – si coagulava tutto il popolo guidato dai più importanti magistrati, con a capo il doge [81].

Questo delicato equilibrio era entrato irrimediabilmente in crisi dopo Agnadello, quando la Serenissima si era piegata, pur con una recondita riserva, alle imposizioni di Giulio II in materia giurisdizionale, per salvaguardare l'integrità dei suoi domini di Terraferma. I rapporti fra Roma e Venezia nei decenni successivi – contrassegnati da una conflittualità sempre più marcata e puntigliosa – lo testimoniavano con dovizia di particolari, attraverso una sequela di irrigidimenti e concessioni da parte del patriziato lagunare ad un papato sempre più deciso a sfruttare l'arma delle sanzioni spirituali per riaffermare il suo potere sulla parte della cattolicità non passata allo schieramento riformato [82]. In tale ottica, il concilio di Trento non fece che aggravare ulteriormente la situazione, fornendo ai papi del secondo Cinquecento l'apporto dell'autorità e dei decreti conciliari al fine

[80] Questo modo particolare di intendere il rapporto fra umano e divino, costituiva certamente uno degli elementi qualificanti della società politica veneziana. I. CERVELLI, pp. 318-323; W. J. BOUWSMA, pp. 58-69.

[81] L'accentuarsi del momento devozionale emergeva con evidenza nei frangenti di pericolo per la Serenissima, come in occasione della sconfitta di Agnadello. I. CERVELLI, pp. 11-15. Fastosità e ridondanza delle cerimonie costituivano un elemento essenziale, che accomunava tutti i ceti della Repubblica. B. PULLAN (d), p. 89; (f), I, pp. 59-60. Su questa fondamentale opera si vedano i rilievi di L. DONVITO - M. ROSA, pp. 919-932.

[82] Per le vicende politico-diplomatiche che portarono alla disfatta di Agnadello F. SENECA. Nei decenni successivi la gravosa sconfitta subita dai veneziani, il livello dello scontro fra la Repubblica e la S. Sede andò progressivamente aumentando. F. GAETA, pp. 59-85.

di un progetto di universale restaurazione controriformistica [83].

L'episcopato del Bollani si protrasse nei tre lustri cruciali successivi alla chiusura del concilio, allorché Roma maggiormente operò per recuperare centralisticamente la guida del cattolicesimo mondiale, sottraendo spazio e autonomia alle realtà locali. Le scelte pastorali e politiche di questo vescovo risultano perciò emblematiche per cogliere l'articolarsi di un rapporto ormai apertamente conflittuale fra la Serenissima e la Santa Sede. Già Venezia viveva a livello politico un aspro scontro in Maggior Consiglio fra la fazione dei «giovani» e quella dei «vecchi», sebbene il predominio di questi ultimi riuscì a ricucire per lungo tempo le crepe profonde che il papato controriformistico stava aprendo nelle strutture politiche e sociali della Repubblica. Nonostante la montante conflittualità, la classe dirigente veneziana non venne meno alla sua visione dei rapporti fra religione e politica, riconoscendo sempre alla prima un diritto di supremazia fondante rispetto alla seconda, con relativa necessità di aiuto tutelante da parte del potere istituzionale per conservare una regolata, salda e funzionante società gerarchica.

Per comprendere il particolare rapporto di collaborazione instauratosi fra il vescovo Bollani e la Serenissima, oltre alle già citate testimonianze dei Rettori a Brescia, bisogna ricordare la «definizione» formulata da monsignor Alberto Bolognetti, nunzio apostolico a Venezia, secondo il quale, per la Repubblica, non vi era «alcun prelato più caro né più confidente di esso mons. Bollani» [84]. A questa «confidenza» non era estranea la scelta di campo del Bollani che, per formazione culturale, cautela politica e tradizione familiare, collocherei tra le fila dei «vecchi» trionfanti nelle magistrature veneziane sul finire degli anni quaranta del XVI secolo. Del resto, alla morte di Alessandro VI, già lo zio Domenico – omonimo del futuro ve-

[83] La documentata analisi in A. STELLA (b), pp. 17-43.

[84] A. STELLA (b), p. 215.

scovo – aveva guidato una corrente moderata, che all'interno del Senato aveva raccomandato prudenza nei rapporti politico-militari con la Santa Sede, relativamente alla sorte dei territori accorpati dalla febbrile iniziativa del Valentino e sui quali puntava Venezia [85]. Poco si conosce di questo schierarsi del Bollani, ma non risulta certo casuale che, proprio sul finire degli anni quaranta, si collochi l'ambasceria a Londra (1547-1549) e nel decennio successivo egli ricopra le più alte cariche dello Stato a Venezia e nella Terraferma.

Come podestà di Brescia impegnava tutta la sua sagacia diplomatica per una soluzione durevole del conflitto fra bresciani e cremonesi circa lo sfruttamento delle acque dell'Oglio, su cui entrambi accampavano diritti, scavando o interrando vicendevolmente canali di adduzione. Il fatto in sé poteva sembrare di poco conto, ma quel fiume segnava il confine strategicamente delicatissimo con il ducato milanese, definitivamente acquisito da Filippo II di Spagna, arbitro riconosciuto della politica europea e degli Stati in Italia. Par di cogliere nella prassi di mediazione diplomatica del Bollani una volontà di accordo che andava ben oltre il dato contingente dello sfruttamento idrico, a favore di una prospettiva strategica di più ampio respiro, fermamente decisa a trovare un *modus vivendi* con lo strapotente vicino [86]. Se la differenziazione politica fra «vecchi», più conservatori e tradizionalisti, e «giovani», più spregiudicati e aggressivi all'interno del Senato veneziano, correva sul crinale dei rapporti con la potenza spagnola e il papa, ritenuto suo stabile alleato in Italia, le prese di posizione del Bollani si caratterizzano come tipiche di un componente la fazione dei «vecchi», ancora dominante all'interno della Repubblica.

Il Bollani riceveva la prima attestazione di appoggio da parte del Senato in occasione degli scontri che dovette

[85] F. SENECA, p. 19.

[86] La trattativa ebbe diverse fasi e fu conclusa quando già Bollani era diventato vescovo di Brescia. C. CAIRNS (d), pp. 80-117.

sostenere con una parte del clero bresciano per la stampa dei decreti del primo concilio provinciale milanese. Canonici e Savi del clero si erano rivolti a Venezia per bloccare la pubblicazione dei decreti, ritenuti lesivi di consuetudini e privilegi ormai radicati. Nel dicembre 1566, informando il Borromeo di queste violente reazioni, il presule bresciano si dimostrava fiducioso che quando la Serenissima:

«restara cappace del bene che si intende farsi per le cose statuite in esso nostro Concilio, si nel culto di Dio, come nella salute delle anime, et che tutto sia non solamente senza pregiudicio del governo temporale, ma in grande agiuto di esso col tenere in questo modo li popoli ben indirizzati nel timor di Dio et nella santa religione, fara intorno la esecuzione di questo Concilio lo stesso che con molta pietà et religione fece intorno quello di Trento, che commandò espressamente alli suoi Rettori per tutto il Dominio che porgessero ogni agiuto alli Vescovi per la esecutione di esso»[87].

L'anno successivo, i decreti del concilio provinciale venivano editi a Brescia, a documentare quell'aiuto che la Serenissima non negò mai a questo vescovo, profondamente leale nei suoi confronti. È importante sottolineare la motivazione per cui il Bollani si dichiarava sicuro dell'appoggio di Venezia. Da profondo conoscitore della mentalità di quel patriziato, faceva appello all'efficacia politica che il timor di Dio e la religione in genere potevano avere sul popolo. Emergeva evidente la concezione di una profonda fusione fra religioso e sociale, in cui l'uno agiva da supporto al buon funzionamento dell'altro, marcati da un'inscindibile interdipendenza.

La fedeltà del vescovo bresciano agli interessi politici della Repubblica doveva infatti estrinsecarsi nel corso della violenta diatriba scatenata dalla bolla di Pio V «In coena Domini» della Pasqua 1568. A differenza del più irruente ed intransigente Borromeo, che sfruttava la situazione per accentuare il suo scontro giurisdizionale con il Senato mi-

[87] BAM, F. 37 inf., f. 492. D. Bollani a C. Borromeo, Brescia 23 dicembre 1566.

lanese e il governatore spagnolo [88], il Bollani avvertiva con fastidio il reiterato intervento pontificio in ambiti di competenza istituzionale dello Stato e pertanto lesivo della sua autorità. L'opposizione bollaniana giungeva al punto di esprimere il desiderio di rinunciare al vescovado, perché «non poteva obedir la Santità sua senza incorrer in contumatia con sua patria» [89]. Esempio raro, anche tra l'episcopato veneziano, tanto da suscitare l'ammirazione entusiastica del Senato e rappresentare un precedente da impugnare, da parte del doge Nicolò da Ponte, quando le controversie con Roma si fecero più aspre e il nunzio Bolognetti, sostenuto da Gregorio XIII, sembrava insensibile alle richieste della Serenissima, fermamente decisa a difendere le proprie prerogative in ambito giurisdizionale. La sovrapposizione fra la funzione del vescovo e la tradizione storico-culturale del patrizio risultava in questo caso particolarmente marcata, ma pure inscrivibile in un contesto più generale, dove interessi spirituali sembrano coincidere con interessi politici e sociali.

Altro ambito privilegiato di questo intersecarsi di piani fu quello relativo alla repressione dell'eresia che nel Bresciano, soprattutto a Gardone Valtrompia, aveva visto fiorire focolai particolarmente vivaci. Nel 1550 si svolse infatti a Venezia un processo contro Francesco Calcagno, Luca d'Arcoli, Stefano de Giusti e Girolamo Allegretti, influenti membri della «chiesa luterana» gardonese. I primi due furono dichiarati eretici, ma del solo Calcagno si sa che venne condannato al rogo. La figura di spicco del gruppo era però Girolamo Allegretti che, deposto l'abito domenicano, aveva soggiornato a lungo in Svizzera, accostandosi alle dottrine riformate. Di ritorno in Italia si recò presso la comunità riformata di Cremona, indirizzatovi dal Ver-

[88] Le polemiche e gli scontri fra l'arcivescovo, il Senato e il governatore di Milano si protrassero fino agli inizi degli anni Ottanta, dopo la missione del Bascapé a Madrid. Solo allora Filippo II si rese conto che l'opera del Borromeo risultava funzionale alla stabilità politico-sociale dello Stato e gli lasciò mano libera. M. Bendiscioli (a), (b) e (d), pp. 209-215; P. Prodi (a); A. G. Ghezzi (a); pp. 193-203.

[89] A. Stella (b), p. 26.

gerio, e da qui a Gardone, dove il clima culturale era propizio all'attecchire di nuove idee religiose. I processi contro di lui e de Giusti si conclusero con la loro pubblica abiura nella chiesa parrocchiale, per espresso desiderio dei Rettori di Brescia [90].

L'esemplarità dei processi non riuscì tuttavia a recidere alla radice i rapporti fra i condannati e il gruppo che si era coagulato attorno a loro. Le frammentarie notizie relative ai decenni successivi testimoniano di persone, «bandite» dalla comunità di Gardone per motivi religiosi, che continuavano a frequentarla, seppur saltuariamente [91]. I verbali della visita pastorale del Bollani (30 agosto 1567) non forniscono ragguagli su questa realtà: difficile stabilire se si trattasse di un retaggio in via di estinzione, e quindi non particolarmente pericoloso, o se il tessuto sociale occultasse alla perfezione qualche nicodemita, sfuggito persino all'attenzione del curato.

La vigilanza del Bollani sulle residue manifestazioni ereticali era comunque solerte ed efficace. Ne dà notizia il podestà Antonio Bragadin che, nella sua relazione al Senato del 1569, attribuiva la scomparsa del fenomeno – forse un po' troppo encomiasticamente – alla sagace opera del vescovo:

«La prima sarà in dar questa buona nuova a Vostra Serenità che in desdotto mesi del mio regimento, l'officio della Santa Inquisitione ci ha dato pochissimo travaglio, et nella mia partenza l'ho lasciato quasi del tutto vacuo, et libero, senza che si possi presentire così nella Città, come nel territorio quasi scintilla di heresia. Anzi che le cose della religione cristiana si augumentano tanto felicemente che è una meraviglia de infinita consolatione; de il che, doppo data principalmente la gloria a Dio si deve ancho darne laude alla bontà et al valore del Reverendissimo Monsignor Vescovo di quella Città, come a quello, il

[90] Traggo le notizie sugli eretici gardonesi dalla documentata tesi di P. Serrini, pp. 22-75. Colgo l'occasione per ringraziare la dott. Serrini di avermi messo a disposizione i risultati della sua ricerca. Sul gruppo gardonese si veda anche P. Paschini (b), pp. 47-49; F. Chabod (a), pp. 359-360; A. Stella (c), pp. 82-83; (d), pp. 44-45; P. Guerrini (i), pp. 90-91; R. Gazich.

[91] Premuta dalla S. Sede, Venezia faceva istruire un nuovo processo agli inizi degli anni Sessanta contro i residui ereticalizzanti. P. Serrini, pp. 76-83; P. Guerrini (i), p. 91; A. Stella (c), pp. 102-103, 135-136.

quale parte con la vita sua religiosa et esemplare, parte con devotissimi suoi sermoni, et efficaci esortationi ha ridotto quella sua diocesi dispostissima al culto divino, et alle opere cristiane. Et sia detto senza adulatione ma solo per verità et a consolatione di Vostra Serenità che quel dignissimo prelato non solamente si adopera eccellentemente nel governo di quelle anime a lui comesse, ma ancho in tutte le cose dove si tratta l'interesse di Vostra Serenità et di questa Città dimostra tanta affetione che non pretermette cosa a fare che li possi apportare giovamento et beneficio» [92].

Tre anni dopo, nel 1572, anche il capitano Domenico Priuli esprimeva concetti analoghi:

«Quanto all'eresie per gratia del Signore si può dir, che non vi sij cosa alcuna non essendo occorso in tempo del mio reggimento se non pochissimi casi et legerissimi, né si manca a quel tribunal della Santa Inquisitione de ogni diligentia et favor per tutti li assistenti in quello secondo le commissioni, et li buoni ordeni della Serenità Vostra, la qual Santa Inquisitione quando si sa, che è favorita dalla Serenità Vostra, causa che cadauno, che vuol viver sotto il suo governo si risolve di viver catholicamente» [93].

Significativo in entrambe le relazioni l'accenno al buon funzionamento del tribunale inquisitorio, di cui Venezia si era sempre dimostrata vigile e gelosa custode. Se era opinione comune che una delle responsabilità del governo fosse quella di salvaguardare la condotta morale dei sudditi, nel corso del XVI secolo il governo veneziano si sentì anche obbligato a proteggere e incoraggiare il culto della religione cattolica. Di qui il proliferare della legislazione di natura morale (contro bestemmia, adulterio, collera, gioco) e l'impegno delle Scuole per l'autocorrezione dei peccati dei confratelli in questo ambito di pubblico rilievo [94]. In tale ottica la diffusione dell'eresia era vista non solo come un'offesa alla religione, ma anche come una minaccia diretta agli interessi del governo. Oltre al timore nelle autorità laiche e religiose, l'eresia innescava la paura nelle comunità; paura che la presenza dell'ereti-

[92] *RRV*, XI, p. 107.

[93] *RRV*, XI, p. 116.

[94] B. PULLAN (d), pp. 87-88.

co attirasse su di essa l'ira divina attraverso lo scatenarsi di carestie e pestilenze. Per il governo, la presenza dell'eretico diveniva pertanto un problema sociale, piuttosto che intellettuale, per cui la collaborazione attiva con l'Inquisizione costituiva una forma di politica preventiva da parte di un governo che già incoraggiava la pietà religiosa di tutti i ceti popolari. Particolarmente severo era quindi il giudizio contro i «propagatori» di eresia, mentre più blando era quello verso i «seguaci», sicché il processo inquisitorio aveva lo scopo di sceverare l'eresia vera e propria dall'errore incolpevole [95]. Venezia fu sempre sensibile a questo problema e l'intervento dei magistrati laici in cause di eresia si giustificava, da un punto di vista politico, con la necessità di tutelare gli interessi del governo e dell'ordine sociale [96].

Nella sua relazione di fine missione, il nunzio apostolico presso la Serenissima Alberto Bolognetti sottolineava come l'immancabile presenza dei magistrati veneziani moltiplicasse a dismisura i tempi processuali:

«Nondimeno le resolutioni et l'espeditioni vanno perciò molto più a lungo che non fariano, perché volendo quei signori trovarsi presenti ad ogni minimo essamine di cause anco leggierissime si spendono in questo tutte le hore delle congregationi, le quali si spenderebbono più nobilmente et più fruttuosamente quando si potessero commettere all'inquisitore et all'auditore del nuntio, overo al vicario del patriarca, gl'esami delle cause meno importanti, perché in tal caso il Tribunale si occuperebbe nelle cose più gravi et quanto all'altre si farebbe leggere le depositioni et risolverebbe; la qual cosa porteria seco maggior dignità» [97].

[95] Precipuo impegno dello Stato era quello di smascherare e colpire con durezza gli eretici, turbatori non solo della pace religiosa, ma anche di quella politica. N. S. Davidson.

[96] Una lettera ducale del marzo 1566 raccomandava ai Rettori di Brescia di prestare il maggior aiuto possibile al tribunale dell'Inquisizione per una sollecita istruzione dei processi. Per questo veniva loro ordinato che «per duoi giorni della settimana almeno dobbiate ridurvi al sancto officio dell'Inquisitione insieme con li duoi dottori di essa città et capi ecclesiastici che vi dien inquerir», rispettando però «iusta la forma delli ordini nostri disponenti in questa materia». ASB, Cancelleria Prefettizia Superiore, *Ducali dal 1564 al 1567*, Registro n. 5, ff. 124*v*-125.

[97] A. Stella (b), p. 291.

In Terraferma, inoltre, i Rettori cercavano di alterare la norma procedurale che li voleva presenti agli interrogatori in episcopio. Proprio a Brescia, in assenza del titolare diocesano, avevano cercato di convocare presso il proprio palazzo il vicario episcopale e l'inquisitore, suscitando le proteste del nunzio:

«In luogo di questi deputati dal Collegio per assistere al Tribunale di Venetia, nell'altre terre del Dominio assistono i rettori, cioè podestà e capitano, et si riducono nel vescovato se bene alcuna volta, per l'assenza de' vescovi, certi rettori procurarono che più tosto al palazzo loro andassero il vicario et l'inquisitore a far le congregationi; et particularmente in Brescia due volte fu fatto questo motivo, per il quale mi convenne haver ricorso al Collegio» [98].

Risulta chiaro l'intento di sottoporre a tutela il sistema inquisitorio o, quanto meno, di seguirlo passo passo: atteggiamento che anche ideologicamente incrinava l'idea che la superiorità dello spirituale sul temporale fosse assoluta, mentre consentiva ai laici di interessarsi attivamente a problemi di fede [99].

Anche a Brescia si dimostrò efficace questo taglio politico nell'affrontare gli sporadici casi di eresia emersi nel periodo dell'episcopato bollaniano. Durante la visita alla pianura occidentale, il vescovo giungeva a Erbusco (10 ottobre 1567) e raccoglieva i sospetti del parroco su un certo Battista del Per che sosteneva «sanctos non posse gratias facere», mentre altri parrocchiani mettevano in dubbio l'efficacia assolutoria del pontefice [100]. Qualche tempo prima (8 settembre 1567), visitando Darfo in Valcamonica, si era imbattuto in Antonio Perfetti, che di fronte a diverse persone, durante le veglie nelle stalle e nelle case, sosteneva assieme ai figli «iubileos et indulgentiam a summo Pontefice emanatas esse nullius valoris» [101]. Immediato scattava l'ordine di avvertire il tribunale dell'Inquisi-

[98] A. Stella (b), p. 291.

[99] W. J. Bouwsma, pp. 65-66.

[100] ACVB, *Erbusco*, 7, ff. 289-289*v*.

[101] ACVB, *Darfo*, 7, ff. 75-75*v*.

zione, anche se la colpa dei sospettati non poteva ritenersi particolarmente grave. Non doveva certo trattarsi di propagatori di eresia, ma di semplici retaggi di una mentalità abbastanza diffusa, che andava comunque censurata e corretta. Il riferimento alla dimensione sociale delle veglie nelle case e nelle stalle – abituale luogo di ritrovo della comunità – rendeva il problema delicato e suscettibile di più gravi implicanze. Non ci sono noti i processi dell'Inquisizione bresciana, ma quello che preme qui sottolineare è l'atteggiamento di estremo rigore del vescovo, perfetto esemplare di una linea di fermo disciplinamento senza sbavature in materia teologica.

Altrettanto drastico fu l'intervento contro Silvestro Sesina di Pralboino, nella pianura, concubino, sodomita, blasfemo pertinace e non intenzionato ad emendarsi. Contro di lui veniva richiesto l'intervento punitivo del braccio secolare, a dimostrazione di quanto la pastorale postridentina fosse sensibile ai pubblici peccatori e al riflesso negativo che il loro comportamento poteva provocare sulla comunità parrocchiale [102]. Spirituale e temporale finivano così per attuare comuni strategie onde garantire un'armonica convivenza, scevra da tensioni e ribellioni alle leggi della morale e dell'etica, tali da attirare la punizione divina. Il Bollani incarnava alla perfezione questo spirito di duplicità formale, unitariamente finalizzata al bene comune, in un equilibrio instabile fra i due poteri che si spartivano e contendevano l'organizzazione del sociale. Sembra pertanto eccessivo il giudizio di Paolo Sarpi, che accusava il vescovo bresciano di essere filopontificio «non scoperto», ma «guadagnato» [103]. Molto più realistico il giudizio dei Rettori e del Senato che consideravano il Bollani vicino alle loro preoccupazioni, in tempi che vedevano una Chiesa sempre più tesa ad espandere la sua giurisdizione, cui si opponeva una Repubblica costretta a far proprie

[102] ACVB, *Pralboino*, 3, ff. 60-60*v*.

[103] G. Cozzi (b), p. 589.

accortezza e prudenza, per non provocare urti dagli effetti difficilmente controllabili.

Nell'autunno 1572 il Bollani veniva incaricato, assieme a Girolamo Ragazzoni, vescovo di Famagosta, di ripartire la decima straordinaria sulle rendite del clero per finanziare la lotta contro i Turchi. Esperienza politico-amministrativa e fiducia del Senato erano alla base della sua nomina per questa delicata missione diplomatico-finanziaria. L'incarico veniva rinnovato nell'autunno del 1575, questa volta assieme a Federico Corner, vescovo di Bergamo [104]. A partire dal 1464 questa tassazione straordinaria del clero era sottoposta al *placet* pontificio, ma nel corso dei decenni, essendo progressivamente aumentati i motivi di attrito, anche questa venne a costituire uno dei nodi di massima conflittualità. L'accentuarsi della pressione turca sui domini in Egeo spingeva Venezia a premere su questa leva fiscale, mentre la Santa Sede andava sempre più sfruttando il disagio innescato da questo bisogno per guadagnare a sé molte resistenze veneziane e giocare a proprio favore il contrasto Stato-Chiesa in ambito giurisdizionale [105]. La delicatezza dell'incarico, successivamente rinnovato, testimonia la totale fiducia che il Senato riponeva nel vescovo bresciano, conscio delle sue doti di pastore politicamente avveduto e diplomaticamente scaltrito. Del resto, tutta l'azione pastorale del Bollani fu caratterizzata da elementi di spiccata finezza politica e di sensibilità nei confronti di una realtà sociale che andava convinta più che costretta.

[104] Data la rilevanza politico-finanziaria, il problema stava molto a cuore alla S. Sede, come risulta dal nutrito scambio di informazioni fra il cardinale segretario di Stato Tolomeo Galli e il nunzio apostolico a Venezia Giambattista Castagna. *Nunziature di Venezia*, XI, pp. 441, 456, 462, 482.

[105] Attriti e mediazioni punteggiarono a fasi alterne l'intero XVI secolo. F. SENECA, pp. 62-63, 83-85; W. J. BOUWSMA, p. 65. L'uso della leva finanziaria per piegare l'intransigente giurisdizionalismo veneziano emerse in tutta la sua spregiudicatezza in occasione della controversa visita *ad limina* del patriarca di Venezia Matteo Zane (1600-1605). Il pontefice Clemente VIII la esigeva, mentre il Senato veneziano invocava l'esenzione. Il bisogno di tassare il clero – il papa in questo frangente non rinnovava il *placet* – indusse la Repubblica a lasciar sottoporre il suo patriarca all'esame voluto da Roma. G. BENZONI.

Lo si poté rilevare nell'ampio margine d'azione che concesse ai laici nell'opera di disciplinamento religioso della diocesi. Durante la visita pastorale, dopo aver sentito i sacerdoti, il vescovo interrogava con sistematicità i *testes communis*, e ciò accadeva in almeno 271 parrocchie su un totale di 321. In genere rimanevano escluse le piccole comunità dove nessuno si presentava al visitatore. Era il caso di Prandaglio, nella pedemontana orientale, dove «non fuerunt examinati testes quia nulli homines comparuerunt», come registrava il cancelliere, quasi a giustificare l'assenza di tale componente nella verbalizzazione [106]. Oltre alla consistenza degli interrogatori dei laici, ciò che faceva della visita del Bollani quasi un *unicum* nel panorama postridentino, era il ruolo politico ricoperto dai laici consultati dal presule. Non si trattava degli anziani della parrocchia o del massaro della confraternita, ma dei rappresentanti della comunità che esercitavano il potere politico a livello locale: sindaco e console. Talvolta essi ricoprivano anche cariche nell'organizzazione caritativo-assistenziale, ma non necessariamente. Costituivano invece l'anello primo di quel potere diretto delle comunità locali, nella cui nascita e consolidamento la storiografia ha visto i risultati più interessanti del processo di secolarizzazione avviatosi agli albori del XIII secolo [107]. Emergeva in questo frangente il retaggio culturale e politico dell'ex magistrato veneziano, cui erano radicati questi valori di secolarizzazione [108]. Il micropotere rurale costituiva inoltre un contraltare abbastanza efficace al tentativo del patriziato cittadino di sottomettere alla sua totale ed esclusiva giurisdizione l'intero territorio. Così Venezia aveva sempre mantenuto una certa equidistanza fra le pressioni dei patriziati cittadini e le esigenze di tutela politico-finanziaria delle campagne. Da parte sua, il vescovo Bollani non

[106] ACVB, *Prandaglio*, 5, f. 25*v*.

[107] Sulle origini del potere popolare si veda W. ULLMANN (a), pp. 283-303; (b), pp. 45-84.

[108] W. ULLMANN (b), pp. 98-112. Il tema è stato ripreso dallo stesso ULLMANN (c), pp. 43-120.

faceva che inserirsi nell'alveo di questa consolidata tradizione mediatoria, esercitata dalle più importanti magistrature veneziane nella Terraferma [109].

È vero che ai capi della comunità erano di solito demandate ampie responsabilità relative all'andamento delle spese per il culto e la manutenzione della chiesa, ma ritengo che la particolare attenzione del vescovo fosse dettata anche dal vedere in loro una componente della struttura statuale veneziana, punto di riferimento ultimo di quella complessa macchina amministrativa che da Venezia s'irradiava fino ai più remoti angoli dello Stato. La sua era una scelta politica, cui si affiancava un tratto pastorale in dinamico equilibrio fra le esigenze dei due poteri, di cui ben conosceva le connessioni e le potenzialità, insite in una collaborazione scevra da sterili contrapposizioni, foriere solo di tensioni e lacerazioni sociali.

Difficile stabilire quanto il rispetto del processo di secolarizzazione e dei suoi frutti politico-culturali più rilevanti fosse, per il Bollani, il risultato di un consumato e realistico approccio diplomatico, o l'epifenomeno di una irrinunciabile visione del mondo. Certo egli non si discostò molto da quel più generale tratto controriformistico della Chiesa postridentina che privilegiò la dimensione ecclesiale, come motore e referente ultimo di ogni attività sociale, che vedeva nella parrocchia, più che nel comune, l'orizzonte esistenziale del «fedele» più che del «cittadino». Il modello disciplinante bollaniano si differenziò comunque profondamente da quello del Borromeo, proprio per l'attenzione riservata al potere politico e all'intrinseca dinamica istituzionale del nascente Stato moderno, quello Stato che nella teorizzazione del Paruta era finalizzato «alla vita comoda, et virtuosa de' cittadini» e che trovava esclusiva legittimazione nel raggiungimento di questo fine, per cui «quelli saranno governi buoni, che a cotal fine potranno conducere la città et tra essi tanto ciascuno mi-

[109] Si veda l'ormai classico studio di A. VENTURA (a), part. pp. 3-114.

gliore et quanto per via più breve, et più sicuramente, et più presso a tal segno la condurannno» [110].

Tra XV e XVI secolo, Stato e Chiesa avevano intrapreso una comune opera disciplinante che presentava caratteristiche largamente convergenti, anche se esplicitate all'interno di differenti concezioni dell'etica e della politica. Bisogna qui sottolineare il problema della supremazia fra i due momenti, che la riflessione speculativa ecclesiastica attribuiva alla Chiesa, come interprete del momento trascendente, poiché Dio costituiva fonte e fondamento di ogni prassi etico-politica. Da questa interpretazione discendevano due attuazioni pratiche del modello disciplinante: da un lato lo Stato, con il suo bisogno di organizzare il comportamento dei cittadini, improntandolo al rispetto di norme estrinseche relative alla pace sociale; dall'altro la Chiesa, con la sua volontà di promuovere una più profonda trasformazione interiore per adeguare alla legge divina la vita dei fedeli, il cui estrinsecarsi costituiva solo una manifestazione oggettivamente rilevabile. Pur trattandosi di progetti finalisticamente complementari e reciprocamente integrati, è intuibile che si generassero talvolta dei contrasti difficilmente sanabili nel momento delle scelte di strumenti istituzionali operativi. Basti pensare ai conflitti giurisdizionali del Borromeo a Milano per cogliere nella sua completa totalità il valore dell'opera del vescovo bresciano. Mentre l'arcivescovo milanese non riusciva a comprendere e valorizzare le istanze del nascente Stato moderno, il Bollani le coglieva appieno e le associava al suo progetto disciplinante, senza per questo nulla togliere alla primazia del potere religioso come elemento per lui fondante dell'etica e della politica.

[110] P. PARUTA, c. 430. Una puntuale analisi del pensiero del Paruta in A. BAIOCCHI. Si vedano anche gli acuti rilievi di D. BOSCO, pp. 69-70, sulla riflessione politica del Paruta, a metà fra vecchi schemi aristotelici e tentativo di fondare la separazione della politica dall'etica.

Capitolo secondo

Benefici e realtà materiale delle chiese

1. *La riorganizzazione beneficiale*

Il vescovo Bollani era conscio della necessità di garantire ai sacerdoti in cura d'anime un dignitoso tenore di vita, che li mettesse al riparo da tentazioni e vizi indotti dall'eccessiva indigenza. Nella diocesi a lui affidata dimostrò infatti un'attenzione particolare alle condizioni materiali dei preti alle quali erano connessi, per il presule, un'effettiva trasformazione del clero e il conseguente destino della crescita spirituale delle popolazioni. A questo riguardo è opportuno sottolineare la diversa prospettiva assunta dalle sue Costituzioni. Quelle del 1564, emanate prima della visita pastorale alla diocesi, vertono quasi esclusivamente sul comportamento morale e l'ufficio del clero; quelle pubblicate nel 1575, si aprono invece con un'ampia trattazione sui doveri della residenza, collegati alla problematica dei beni parrocchiali e della loro gestione. Tra i due testi giuridici si colloca la visita che consentì al vescovo di maturare un'esperienza diretta di una realtà beneficiale complessa e sovente degradata.

Percorrendo la vasta diocesi il Bollani scavava minutamente nelle realtà economiche locali. Beni della parrocchia, altari dotati, chiericati e cappellanie formavano spesso un intricato reticolo di microrendite cui si aggrappava un «proletariato clericale» instabile e ignorante, mosso pressoché esclusivamente dal miraggio della rendita. Ecco quindi che nelle parole del *rector* di ogni chiesa sfilavano, in apertura d'interrogatorio ed elencati con cura, una serie di dati preziosi per cogliere l'articolarsi di una situa-

zione economica basata sulla terra allocata secondo le più svariate forme di affittanza.

Fissando la norma secondo cui non potevano essere gravate da pensioni le diocesi con rendita inferiore a mille ducati e le parrocchie con una inferiore a cento, il concilio aveva indirettamente fissato i livelli minimi della dotazione beneficiale [1]. I cespiti non potevano però essere automaticamente adeguati a questo *standard*, mentre i titolari di pensione, d'altro canto, non rinunciavano alle loro spettanze, nonostante le ristrettezze denunciate dai vescovi. Le resistenze, specie romane, incontrate a questo riguardo e le lotte intraprese dai presuli risultarono spesso votate a sicuro insuccesso. Essi potevano invece intervenire efficacemente sulla redditività dei beni ecclesiastici e fu proprio in questo ambito che il Bollani colse i frutti più consistenti del suo sforzo. Brescia costituiva, infatti, un caso rilevante di intricata commistione fra trascurata realtà religiosa e aspetti socio-economici distorti dell'organizzazione beneficiale [2].

La somma dei benefici parrocchiali offriva al vescovo una condizione complessiva abbastanza florida con i suoi 39.457 ducati di rendita annua, pari al 31% delle rendite ecclesiastiche globali della diocesi [3]. La loro distribuzione

[1] *COD*, Sess. XXIV, c. XIII de ref., p. 768. «Ad haec in posterum omnes hae cathedrales ecclesiae, quarum reditus summam ducatorum mille, et parochiales, quae ad summam ducatorum centum, secundum verum annuum valorem, non excedunt: nullis pensionibus aut reservationibus fructuum graventur». Un inquadramento generale sui dibattiti relativi all'approvazione dei decreti della XXIV sessione conciliare in H. JEDIN (a), IV/2, pp. 201-234; (e), pp. 99-106. A. MARTINI, p. 74, ha calcolato approssimativamente in 100 ducati annui la somma necessaria al mantenimento di un prete. Dopo una ricognizione fatta a Folzano nel 1582 da un inviato della curia vescovile, questi dichiarava che «dictae librae centum nonaginta (ducati 50) sufficiunt ad alimenta necessaria dicti rectoris, sed et valde de pluri». ACVB, *Mensa vescovile*, 61/a. Con ogni probabilità questa relazione era troppo ottimistica, per cui ritengo che colga nel segno P. PRETO (c), pp. 789-799, secondo cui la cifra per una vita decorosa del sacerdote doveva aggirarsi mediamente sui 70-80 ducati.

[2] La problematica del recupero patrimoniale fu un elemento dominante nell'azione dei vescovi più sensibili. A. FINO, pp. 394-410; A. D'ADDARIO (a), pp. 233-234; P. PRETO (b), p. 347; e (c), pp. 803-806.

[3] Nel computo dei 39.457 sono ovviamente assenti quelle rendite che i titolari

era però quanto mai disomogenea, ricalcando a grandi linee le caratteristiche della produttività terriera della provincia:

Rendita monetaria delle parrocchie: visita Bollani

Rendite	Pianura		Pedemontana		Montagna		Totale	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
Fino a 50 ducati	14	10,14	14	16,67	24	24,24	52	16,20
Da 51 a 100	12	8,70	20	23,81	25	25,25	57	17,76
Da 101 a 200	33	23,91	18	21,43	12	12,12	63	19,63
Da 201 a 500	24	17,39	2	2,38	—	—	26	8,10
Da 501 a 1.000	10	7,26	1	1,19	—	—	11	3,42
Oltre 1.000	5	3,62	—	—	—	—	5	1,56
Non dotate	11	7,97	12	14,28	26	26,67	49	15,26
Non espresse	29	21,01	17	20,24	12	12,12	58	18,07
Totale	138	100,00	84	100,00	99	100,00	321	100,00

Nella pianura asciutta del sud-est e in quella irrigua del sud-ovest, produttrice di grano e di foraggio, erano localizzati i centri più popolosi e si concentravano le più ricche prebende. Tra queste le cinque più cospicue (Asola, Pontevico, Coniolo, Verziano, Acquanegra) che superavano i 1.000 ducati, mentre la maggior parte delle parrocchie stava al di sopra dei 100 ducati, e perciò in linea con i parametri tridentini. Alla montagna spettava invece il primato delle parrocchie non dotate che, sommandosi a quelle con rendite inferiori ai 100 ducati, raggiungevano i

dei benefici parrocchiali non conoscevano o non sapevano quantificare monetariamente, fornendo al vescovo solo i dati relativi alla consistenza terriera del beneficio, o la rendita in natura. Ricorderò solo il caso di Pontoglio dove il parroco Bernardino Duranti dichiarava di avere un beneficio di 50 piò che rendevano annualmente 10 salme di miglio (ACVB, 1, f. 53). Nella relazione dell'aprile 1562 il podestà Paolo Correr stimava la rendita globale del clero bresciano 127.000 ducati di cui 42.524 per i benefici del territorio. *RRV*, XI, p. 66. Il dato collima con quello da me computato se si tengono presenti le inevitabili lacune delle dichiarazioni dei parroci. La massa beneficiale era quantitativamente maggiore, sebbene di scarso rilievo finanziario, comprendendo altari, cappellanie e chiese campestri. La loro consistenza nel XV secolo e agli inizi del XVI ci è illustrata da due cataloghi pubblicati da P. GUERRINI (c) e (d).

tre quarti del totale. In posizione intermedia la fascia pedemontana.

Analizzando più dettagliatamente i verbali della visita del Bollani, ci si rende però conto che la situazione finanziaria delle parrocchie del territorio era meno rosea di quanto i dati potessero far presumere. Un esiguo gruppo di nobili beneficiari non bresciani – tra cui i più bei nomi del patriziato veneziano [4] – godeva le rendite di benefici parrocchiali per 8.117 ducati, pari al 20,57% del totale. Una seconda consistente porzione di rendite del territorio era appannaggio di istituzioni cittadine: mensa vescovile, capitolo della cattedrale e Ospedale Maggiore introitavano 6.436 ducati, pari al 16,31%. Vi era infine un ristretto nucleo di potenti famiglie bresciane, di antica nobiltà feudale o di più recente nobilitazione, i cui rampolli godevano i frutti delle parrocchie più dotate, per un ammontare di 9.372 ducati, pari al 23,75% [5].

[4] Concluse le conquiste in Terraferma nei primi decenni del XV secolo, il patriziato veneziano iniziò ad accaparrarsi i più ricchi benefici di diverse diocesi. Alle naturali ragioni di Stato, che inducevano ad un ferreo controllo politico di questi benefici, si sommavano quelle altrettanto sollecite di ceto e di famiglia, essendo ormai tali rendite divenute fonte insostituibile di reddito. L. Pesce, I, pp. 85 ss.; P. Gios, pp. 67 ss., 157-158; G. De Sandre Gasparini (b), pp. 85-87; G. Chittolini (c), pp. 439-440. Nella diocesi bresciana, al patriziato veneziano si aggiungevano esponenti della nobiltà veneta di Terraferma o di quella mantovana, dal momento che gran parte della pianura del sud-est era politicamente soggetta al duca di Mantova. Per illustrare la concezione meramente patrimoniale del beneficio, tra i molti casi risulta esemplare quello del padovano conte Ercole Sambonifacio. Titolare in diocesi di Brescia della parrocchia di Garda (145 ducati), nel 1567, con l'appoggio del capitolo della cattedrale di Padova, riusciva a farsi investire di una prebenda resasi vacante al suo interno, ignorando la volontà del nunzio a Venezia perché venisse assegnata a un canonico teologo. P. Preto (a), p. 31. Questa tendenza della nobiltà ad accaparrarsi benefici ecclesiastici di consistente resa finanziaria era fenomeno diffuso un po' in tutti gli Stati. A. Landi, pp. 590-591; A. Fino, p. 394; A. D'Addario (a), pp. 211-212; G. Greco (a), pp. 304-305, 308-313. Al di là di un'accertata linea di tendenza della nobiltà ad accaparrarsi i più ricchi benefici diocesani, ben poco si conosce sull'estrazione sociale del clero nei secoli XVI e XVII. Si vedano al riguardo i rapidi cenni in M. Venard (c). Ormai consistenti sono invece gli studi relativi alle condizioni socio-economiche delle famiglie dei sacerdoti a partire dagli ultimi decenni del Seicento e per il secolo XVIII. Per l'Italia G. Greco (a), pp. 305-327; G. Garzya, pp. 274-290; E. Brambilla (a), pp. 351-366; X. Toscani (b), *passim*. Fra i molti studi in area francese si veda D. Julia (a), pp. 206-209; T. Tackett, pp. 209-216.

[5] Si veda l'appendice 2, compilata sui dati forniti dalla visita Bollani. Sono

Confrontando questi dati con un prospetto stilato dalla cancelleria vescovile nel 1552 risulta che all'epoca della visita Bollani i beneficiari «forestieri» erano calati sensibilmente di numero, sostituiti in genere dagli esponenti più intraprendenti della nobiltà locale, che si erano impadroniti delle più pingui prebende della pianura irrigua. Pochi anni dopo – durante la visita generale del Pilati – il superstite gruppo dei «forestieri» si era ridotto ai minimi termini, mentre al suo interno si era verificata una sola sostituzione nell'ambito di una stessa famiglia: Salomon Valier era succeduto a Silvestro nel godimento della ricca pieve di Pontevico [6]. In questo avvicendamento nel godimento dei maggiori benefici parrocchiali, si può leggere la scelta strategica del vescovo di privilegiare la nobiltà locale al fine di mantenere le risorse finanziarie il più possibile all'interno del territorio bresciano. Questa politica tuttavia non era sempre in sintonia con le esigenze della riforma e con il bisogno di curatori d'anime colti e moralmente integerrimi. In questo ambito, il modello contariniano di vescovo, tratteggiato nel *De officio episcopi*, imponeva scelte drastiche all'ordinario diocesano, per non ammettere al sacerdozio chi lo avesse scelto per interesse e senza alcuna vocazione [7]. La prassi pastorale rivelava però al Bollani una realtà ben più complessa e intricata per la quale era impossibile adottare sistemi così perentori e radicali, soprattutto nei confronti del patriziato che delle prebende ecclesiastiche era un attivo procacciatore.

Sulla politica familiare di concentrazione e gestione dei benefici mancano studi approfonditi per le diocesi italia-

stati riportati unicamente i benefici parrocchiali, anche se diversi sacerdoti ad essi sommavano la titolarità di chiericati e chiese campestri, incrementando ulteriormente – se pur di poco – le loro rendite. Nel contesto generale questi microbenefici risultavano però abbastanza irrisori. In questo quadro, forti erano le pressioni dei ceti urbani per impadronirsi del territorio. G. CHITTOLINI (c), pp. 442-445.

[6] ACVB, *Pontevico*, 2, f. 222. L'elenco della cancelleria vescovile del 1552 in ASC, codice 1530, f. 141.

[7] G. FRAGNITO, pp. 161-164. L'autrice sottolinea nell'opera del Contarini la discrepanza fra modello e realtà della prassi pastorale, pp. 178 ss.

ne, anche se emerge con evidenza il loro accaparramento da parte delle grandi famiglie nobiliari. Il nepotismo non era caratteristica esclusiva della corte pontificia, ma risultava diffuso un po' ovunque ai diversi livelli della scala beneficiale. Un illustre capostipite dalla brillante carriera poteva fare la fortuna dell'intera famiglia, piazzando nipoti e familiari sui pingui benefici, con o senza cura d'anime. Emblematici i casi della famiglia Duranti, in potente ascesa grazie alla berretta cardinalizia di Durante, vescovo di Brescia dal 1551 al 1559, dei Gambara o dei Martinengo, antica nobiltà feudale, che controllavano saldamente i benefici delle terre di pianura sottoposte alla loro giurisdizione [8].

Strettamente connesso alla riorganizzazione beneficiale era il problema delle pensioni che gravavano in genere su quelle parrocchie non sufficientemente ricche per suscitare le brame di chierici titolati, ma abbastanza dotate da consentire di sostenere un aggravio finanziario. Di solito i primi a fruire di una parte delle rendite erano i resignatari, secondo una prassi da tempo radicata e che costituiva una delle manifestazioni più vistose di quell'abnorme e diffusa mentalità secondo cui erano separabili *officium* da *beneficium* [9]. La pratica resignataria resistette comunque pertinace fino al XVIII secolo, vista la sua funzionalità al sistema beneficiale dell'epoca, interessando anche famiglie non potentissime. Quando, dopo una lunga carriera ec-

[8] R. BIZZOCCHI, pp. 191-214; L. CHÂTELLIER (a), pp. 80-81. Notizie sui vescovi della potente famiglia Duranti in P. GUERRINI (a), pp. 88-107; per gli ecclesiastici della famiglia Martinengo, P. GUERRINI (h), *passim*.

[9] ACVB, *Cevo*, 7, f. 117; «Et obtinere suprascriptum beneficium vigore collationis sibi factae a P.R.D. Episcopo per ressignationem R.D. Michaelis de Caphis bergomensis illius rectoris prout in actis cancellariae episcopalis et ex ipso beneficio percipere de introitu libras quatuorcentum octuaginta vel circa planetarum et teneri solvere de pensione scutos quinquaginta R. Praesbytero D. Michaeli, et ducatos quindecim auri de camera D. Hieronimo Laurino brixiense». Al titolare rimaneva una somma inferiore alla metà della rendita. Molte altre le parrocchie interessate, fra cui *Ponte di Legno*, 7, f. 144*v*; *Zone*, 7, f. 239*v*; *Lozio*, 7, f. 188*v*. Il fenomeno, ampiamente diffuso, costituiva una delle cause di marasma beneficiale a livello diocesano. L. WILLAERT, p. 101; M. BENDISCIOLI (c), pp. 14, 17; L. WELTER, p. 15; D. JULIA (c), pp. 341-342; A. TURCHINI (d), pp. 52-53; L. CHÂTELLIER (a), pp. 78-80.

clesiastica, un beneficiato aveva raggiunto una posizione di solido benessere era portato a lasciare cura e rendita a un nipote, garantendo il permanere del beneficio in ambito familiare e una solida sicurezza per i propri ultimi anni di vita. Pensione di resignazione e residenza in parrocchia, accanto al giovane familiare, costituivano motivo di tranquillità e possibilità di proseguire il ministero nei limiti consentiti dall'età. Era questo il caso di Angolo, in Valcamonica, dove Camillo Ferrari aveva ottenuto il beneficio per resignazione del *decrepitus* zio Pietro [10]. In una concezione spiccatamente patrimoniale del beneficio questo passaggio intrafamiliare rappresentava il male minore, visto che la resignazione si riconduceva solitamente ad un contratto fra estranei: sovente il resignatario non compiva il passo per vecchiaia, ma per potersi dedicare ad altro, godendo di una rendita senza vincoli e impegni pastorali.

Oltre ai resignatari, la parte più consistente dei titolari di pensioni era costituita da canonici bresciani, personaggi forestieri di cui non viene precisata l'origine, oltre a qualche prelato minore di curia: ecclesiastici non particolarmente eminenti che dovevano accontentarsi dei residui lasciati dall'accaparramento delle grandi famiglie. Come i beneficiari maggiori, questi personaggi di seconda fila si adoperavano a loro volta per cumulare diverse rendite, riuscendo così a garantirsi un discreto tenore di vita [11]. Da tali gravami erano di solito esenti le grandi prebende: la trentina di parrocchie (10% del totale) in cui si può rilevare il fenomeno, appartengono a quella fascia mediobassa fra i 50 e i 100 ducati di rendita, al di sotto di

[10] ACVB, *Angolo*, 7. f. 210*v*. L. PÉROUAS, p. 197; L. CHÂTELLIER (a), pp. 81-82.

[11] ACVB, *Sale Marasino*, 7, f. 242; «Et dictum beneficium esse valoris librarum quatuorcentum planetarum et teneri solvere de pensione scutorum quadraginta D. Francesco Stella cubiculario apostolico». *Paderno*, 7, f. 301. «Ex quo beneficio dicit percipere scutos quadraginta vel circa et teneri solvere de pensione ducatos viginti quinque D. Jo Baptistae Romae clerico mediolanense». Questo chierico milanese godeva di un'altra pensione sulle rendite della parrochiale di *Demo*, 7, f. 123.

quella soglia che il tridentino aveva fissato come limite minimo per poter sopportare l'onere di una pensione. Ad aggravare il fenomeno contribuiva la sperequazione fra la rendita globale del beneficio parrocchiale e la porzione che restava al *rector*, di solito la più esigua. Di qui il circolo vizioso di un titolare impossibilitato a vivere con introiti così assottigliati e alla ricerca di nuove entrate per garantirsi migliori condizioni di vita.

In questo ambito si dispiegò l'azione riorganizzatrice del Bollani. Già durante la visita del Pilati, i verbali testimoniano una netta flessione degli oneri per pensioni gravanti sulle più povere rendite parrocchiali. Nessuna notizia si ha invece sulla sorte dei resignatari, ma il rigore con cui il Bollani imponeva la residenza anche a curatori d'anime che esercitassero il ministero mediante un sostituto, debitamente ingaggiato e adeguatamente pagato, lascia supporre che tenesse sotto controllo questa ineliminabile prassi del mondo ecclesiastico [12]. Si trattava, del resto di interventi i cui risultati si sarebbero apprezzati a lungo termine, perché il vescovo non poteva sconfiggere in breve tempo e a colpi di sanzioni una tradizione così diffusa e inveterata. Esistevano inoltre limiti oggettivi al progetto di recupero delle grandi prebende parrocchiali: i nobili beneficiari forestieri non potevano essere completamente estromessi, in modo particolare quelli veneziani, mentre a Roma gli interessi del potente cardinale Gian Francesco Gambara e della sua famiglia venivano tutelati senza riserva, in deroga ai dettami tridentini sul potere vescovile in ambito beneficiale.

Il successo del vescovo nel recupero di redditività dei beni ecclesiastici fu invece abbastanza rapido e consistente, grazie all'adozione di efficaci misure contro l'incuria e il lassismo dei titolari poco solleciti e talvolta poco propensi all'aggiornamento dei canoni d'affitto e della relativa ri-

[12] *Constitutiones*, 1575, p. 5 «Parochialis ecclesiae Rector, qui ad animas curandas alium sacerdotem, cum Episcopi etiam consensu, socium sibi adiunxerit, non eo se existimet residentiae lege solutum; sed in ecclesia sibi commissa resideat, eaque munera, quibus illi interdictum non erit, praestet».

scossione. Gli studi sulla dispersione del patrimonio fondiario ecclesiastico ci illuminano abbastanza bene sui meccanismi del fenomeno, a partire dalla metà del XV secolo [13]. Si tratta però di saggi dedicati quasi esclusivamente alle terre dei grandi monasteri, veneti o lombardi, e solo raramente vengono forniti i dati per il patrimonio di pievi e parrocchie. Queste ultime avevano di regola dotazioni molto più modeste dei monasteri ed erano quindi realtà patrimoniali più controllabili. La presenza del *rector* era abbastanza comune; i beni erano concentrati all'interno della parrocchia e la comunità stessa era più sollecita per le sorti del suo patrimonio. Queste condizioni inducono ad ipotizzare una minore appetibilità delle terre parrocchiali rispetto a quelle dei conventi da parte dei grandi affittuari. Che qualche distrazione di fondi costituenti il beneficio abbia potuto manifestarsi, come in altre diocesi, è certo probabile, ma è altrettanto certo, almeno a Brescia, che il fenomeno si arrestò verso la metà del XVI secolo in concomitanza con la ripresa del controllo episcopale sull'intera materia. I verbali della visita del Bollani non accennano al problema delle alienazioni se non in un fugace rilievo relativo alla parrocchia di Lograto, in pianura, dove si annota che tale Fabricio Milio «occupat praediolum terrae» [14]. È però vero che l'appropriazione delle terre ecclesiastiche non passava attraverso usucapioni più o meno lecite, ma si valeva del sistema delle affittanze, cui erano dedicate particolari cure e una minuziosa normativa da parte del Bollani nelle Costituzioni del 1575 [15].

Bisogna comunque affidare a sistematici scavi archivistici il puntuale riscontro per quanto si propone come ipotesi

[13] Gli studi sulla dispersione dei beni ecclesiastici hanno fino ad ora privilegiato le terre dei grandi monasteri centro-settentrionali, toccando solo di sfuggita il problema dei beni appartenenti alle mense vescovili, agli ospedali o alle parrocchie. C. M. Cipolla, pp. 319-327; A. Stella (a), pp. 50-65; G. Chittolini (a), pp. 353-370; E. Stumpo (a). Per un profilo dell'ampia ristrutturazione della proprietà ecclesiastica in età postridentina si veda E. Stumpo (b).

[14] ACVB, *Lograto*, 1, f. 95. A. Turchini (d), pp. 54-55.

[15] *Constitutiones*, 1575, pp. 61-62.

di lavoro, anche perché gli stessi dati e le conclusioni fornite dal Cipolla non sembrano adeguabili alla realtà della diocesi bresciana. Ci soccorre in questo giudizio un'annotazione diaristica stilata nel 1593 dal patrizio veneziano Francesco Contarini, che si lamentava per il continuo estendersi dei beni ecclesiastici nel territorio bresciano, dove occupavano già la metà delle terre [16]. Si era sul declinare del secolo, in un clima di serrato confronto politico-diplomatico della Serenissima con la Santa Sede, confronto che sarebbe sfociato, qualche anno dopo, nella crisi culminata con l'interdetto del 1605; di qui la possibilità di alcune «esagerazioni» quantitative in chiara funzione polemica. Non si trattava però di un documento ufficiale, bensì di una nota diaristica, contestualmente lontana da un uso politico. Pur con ogni precauzione vi si rileva la discrepanza con quel «pillage legalisé des biens de l'Église» di cui parla Cipolla, che avrebbe portato l'estensione dei fondi ecclesiastici a non più del 10%-15% a metà del XVI secolo [17]. Per giungere ai livelli stigmatizzati dal Contarini non si poteva essere partiti da valori così bassi qualche decennio prima, anche mettendo in conto un'alacre opera di riappropriazione, unita ai lasciti dopo l'epidemia pestilenziale del 1576-77. Il depauperamento dei beni ecclesiastici doveva essere stato più contenuto, secondo le attendibili valutazioni che lo Stella propone per la Terraferma veneta. I vescovi dal canto loro – il Bollani fra i primi – dovevano essersi impegnati in un sistematico riordino di fitti e livelli per incrementare le entrate dei benefici parrocchiali [18].

Sul nodo economico dei fitti influiva, da un lato, l'assenza dei grandi beneficiari e, dall'altro, l'incuria dei curati salariati, alle prese soprattutto con l'incremento delle proprie fonti di rendita. I primi preferivano di solito assicurarsi redditi certi, anche se inferiori alla stima, non poten-

[16] La nota diaristica in G. Cozzi (a), p. 31 n. 2. Per una valutazione che si avvicina alle osservazioni del Contarini A. Stella (a), pp. 50-51.

[17] C. M. Cipolla, pp. 319, 326.

[18] A. Stella (a), pp. 56-57.

do occuparsi personalmente del rinnovo dei contratti e dei livelli. Per i secondi, si trattava di colpevole, seppure comprensibile indifferenza per l'importo delle entrate, ininfluente sulla loro retribuzione, stabilita in base a parametri che esulavano dalla consistenza e resa del beneficio. C'erano parroci che – come quello di Bornato, nella pianura occidentale – si preoccupavano di arricchire familiari e conoscenti concedendo lo sfruttamento di campi, pascoli e boschi della parrocchia con contratti sfavorevoli o livelli perpetui [19]. Casi di questo genere dovevano essere assai più frequenti di quanto non risulti dai verbali di visita, dato che i titolari erano interessati a nasconderne l'esistenza.

L'intervento del Bollani riguardava ogni singolo aspetto del problema. Già in un paragrafo delle Costituzioni del 1564 aveva stabilito che i parroci redigessero un inventario di beni mobili e immobili delle loro chiese e ne consegnassero copia al cancelliere vescovile: il documento sarebbe servito durante la visita pastorale per riscontrare la veridicità delle dichiarazioni [20]. Nelle Costituzioni del 1575 veniva ribadito con maggior fermezza l'obbligo di evitare non solo alienazioni anche di piccoli appezzamenti, ma perfino appropriazioni di arredi e suppellettili ec-

[19] ACVB, *Bornato*, 7, f. 296*v*. Il parroco Pietro Valtorti affittava a un parente le terre del beneficio parrocchiale. «Bona ipsius plebis ad canonem perpetuum concessa fuisse libris novecentum planet dominum Joannem Baptistam de Valtortis». Nonostante ciò i laici interrogati affermavano che «Iam annis viginti commune Bornati non habuisse archipresbyterum tam bonum diligentem et charitativum» (7, f. 297*v*); *Botticino Sera*, 5, f. 4*v*. «Tum la mità de frutti a me spettante l'ho affittata al sudetto messer Hieronimo Castello, quale mi tienne in casa et mi ha tolto a relevare di ogni cosa». Situazioni del resto diffuse anche in altre diocesi. P. PRETO (c), pp. 803-805; A. TURCHINI (d), p. 59.

[20] *Constitutiones*, 1564, p. 13. «Omnes, qui Ecclesiastica possident beneficia, intra sex menses ab harum constitutionum publicatione computandos, inventarium, et designamentum bonorum mobilium, et immobilium, et iurium Ecclesiarum suarum ex mandato iusdicentium, intervenientibus consulibus, et probis aliquot senioribus terrarum iuratis, per rogitum Notarij, fieri diligenter, et ex fide curent, et huius inventarij instrumentum authenticum Cancellario nostro intra tempus praedictum praesentent, in archivo cancellariae nostrae ad perpetuam memoriam fideliter asservandum, ne temporis, iniuria, aut aliquorum fraude, ac malitia, iura ipsarum Ecclesiarum intereant». A. D'ADDARIO (a), pp. 239-240.

clesiastiche, al punto che, per gli insolventi, veniva minacciata la scomunica. Altrettanto fermo era l'ordine di non alienare i beni della Chiesa, né darli in affitto a familiari, ma soprattutto accorata risuonava l'esortazione ad ogni sacerdote di occuparsi dei beni parrocchiali «ut prudentem oeconomum», a gestirli cioè secondo criteri di avveduta economia familiare [21]. Moniti e minacce, a laici ed ecclesiastici, dimostrano con chiarezza che il vescovo considerava definitivamente chiusa l'epoca dell'apatico disinteresse.

La figura del nuovo parroco non poteva trascurare o lasciare ad altri la cura dei beni a lui affidata; egli doveva anzi connotarsi per le sue capacità di amministrare possedimenti e rendite secondo aggiornati criteri di redditività economica, cercando di affittare alle migliori condizioni i beni ancora liberi, oppure tentare di rivedere i contratti già esistenti. Ribadire diritti, rientrare in possesso del maltolto, esigere puntualità nei pagamenti dei canoni d'affitto erano momenti nodali di quel controllo economico che si dispiegherà col tempo anche in altri campi. Si avviava così un processo che nel giro di pochi decenni avrebbe portato il *rector* di ogni parrocchia a diventare il fulcro della comunità locale, esercitando un'opera di oculata supervisione sull'articolato mondo socio-economico parrocchiale.

I risultati non si fecero attendere. Già in occasione della visita del Pilati, a soli cinque anni da quella del Bollani, nei diversi vicariati le rendite finanziarie mostravano un positivo e incoraggiante incremento. Salvo rare eccezioni, che facevano registrare sbalzi molto marcati sia in positivo che in negativo, si può valutare che l'incremento era compreso fra il 5% e il 40%; dato questo quanto mai interessante perché il fenomeno non riguardava unicamente la pianura, fatto che avrebbe indotto a pensare ad un aumento del prezzo dei cereali di cui era forte produt-

[21] *Constitutiones*, 1575, pp. 60-63.

trice [22]. I saggi d'incremento caratterizzavano la fascia pedemontana e le terre di montagna, zone meno toccate dal fenomeno della lievitazione dei prezzi cerealicoli, con conseguente aumento delle rendite terriere. In un arco di tempo limitato, come quello considerato, neppure eventuali spinte inflazionistiche avrebbero giustificato tassi di crescita così rilevanti, soprattutto se si tiene presente il sistema di affittanza in vigore, basato su canoni a tempi medio-lunghi. Lo stesso si può dire per i lasciti o le donazioni che pure non possono essere ignorate.

Non poté quindi trattarsi che di un consistente recupero di redditi attuato attraverso la minaccia del rinnovo dei livelli, unita a un controllo più attento e scrupoloso dell'opera dei parroci ed effettuata da un patrizio veneziano, quale era il Bollani, che una lunga esperienza amministrativa aveva reso edotto di questi meccanismi. Emerge così evidente, in tutta la sua opera, un atteggiamento pragmatico ed efficientista, sorretto dalla coscienza che nessuna riforma avrebbe potuto decollare senza prima aver ovviato alla povertà e all'indigenza dei sacerdoti in cura d'anime e senza rendere ordinato e puntuale, attraverso un'ampia riforma legislativa, quel vasto patrimonio di beni diocesani che un'anarchica consuetudine giuridica aveva profondamente degradato. Nel processo di razionalizzazione delle rendite dei beni ecclesiastici, all'efficace cura vescovile si sommava armonicamente anche l'opera di intervento politico. Dopo la compilazione dell'estimo per il territorio bresciano nel 1562, i magistrati veneziani portavano a termine, nel 1564, quello del clero diocesano. La natura fiscale del provvedimento lo rendeva certo poco idoneo ad evidenziare nella sua completezza l'entità dei beni tas-

[22] Per i calcoli si sono computati i dati omogenei delle visite del Bollani e del Pilati. Le punte di incremento dei vicariati di Barbariga e Pisogne sono da attribuire all'esiguità dei dati omogenei su cui si è potuto contare, per cui lo scarto di due parrocchie (Dello e Pisogne) risulta inspiegabile. Lo stesso dicasi per il decremento del vicariato di Acquanegra: qui è la sede vicariale che denuncia una diminuzione di rendita da addebitare probabilmente a un errore di trascrizione del cancelliere. Un po' ovunque, attraverso accorpamenti e permute, i vescovi si sforzavano di migliorare le rese economiche dei benefici per rafforzare il tessuto parrocchiale. L. DONVITO, pp. 178-181.

sabili, ma costituiva un efficace strumento per censire tutte quelle proprietà immobiliari che per lunghi anni erano state amministrate con trascuratezza da un clero assente o disinteressato [23].

2. *Distribuzione del clero*

Quantità e qualità dei benefici avevano immediato riscontro nella distribuzione del clero secolare [24] sulle tre grandi aree geografiche, come risulta dalla tabella:

Distribuzione del clero secolare

	Numero parrocchie	%	Numero sacerdoti visita Bollani	%	Numero sacerdoti visita Pilati	%
Pianura	138	42,99	371	55,87	346	53,48
Pedemontana	84	26,17	159	23,95	162	25,04
Montagna	99	30,84	134	20,18	139	21,48
Totale	321	100	664	100	647	100

La ricca pianura riusciva a mantenere, e quindi ad accaparrarsi, una percentuale di sacerdoti superiore rispetto agli effettivi bisogni, alla consistenza numerica dei fedeli e delle parrocchie. Anche la fascia pedemontana denuncia-

[23] A. TAGLIAFERRI, *Introduzione* a *RRV*, XI, p. XXVI.

[24] Ho compreso nel computo il parroco o il curato, canonici con l'ordine sacerdotale, più eventuali cappellani con o senza cura d'anime. Sono stati invece esclusi i regolari che prestavano la loro opera nelle parrocchie, i chierici e tutti quelli (arcidiaconi) che avevano ricevuto solo alcuni ordini. L'insistenza con cui il vescovo li sollecitava a completarli mi è sembrata la spia più evidente di una grossa serie di abbandoni, fatto che mi ha indotto a escluderli dal novero dei presbiteri. Non sono inoltre computati i titolari assenti dal beneficio, sia «stranieri» che bresciani. Questi ultimi dovevano essere quasi sicuramente installati in città, lontani quindi, come i forestieri, dalla cura d'anime che pure avrebbero dovuto esercitare.

va un leggero squilibrio, seppure più contenuto della zona montana, ove la disparità distributiva risultava più evidente e problematica per le popolazioni. In molte parrocchie si riscontrava la presenza di un solo sacerdote che doveva sopperire ai bisogni religiosi di una popolazione disseminata in insediamenti abitativi molto sparpagliati. Solo raramente, a fianco del parroco, si poteva rilevare la presenza di un curato, come coadiutore per la regolare e sistematica celebrazione sacramentale nelle molte chiese che anche i più piccoli centri abitativi si sforzavano di mantenere agibili. I rilievi della visita del Pilati confermavano sostanzialmente i livelli distributivi dei preti, con leggere varianti nei diversi vicariati [25]. Tuttavia, poiché è impossibile rapportare i numeri alle condizioni sociali e logistiche dei curatori d'anime nella seconda metà del XVI secolo, è rischioso addurre quei dati per concludere che il territorio della diocesi fosse sotto o sovra dimensionato di sacerdoti [26].

[25] Dal computo della pianura manca, per la visita del Pilati, la parrocchia-vicariato di Asola, dove il Bollani aveva trovato 14 preti. Difficile stabilire se la carenza sia dovuta a smarrimento delle minute o alla mancata realizzazione della visita stessa. Asola aveva infatti antiche tradizioni di autonomia ecclesiastica, tanto che per un certo periodo si ventilò l'idea di crearla sede vescovile. Si può ipotizzare che questo possa aver provocato problemi ad accettare la visita di un semplice vicario generale.

[26] Per l'intero territorio diocesano il rapporto era di un sacerdote ogni 523 fedeli, ben lontano, ad esempio, da quello della diocesi di Luni-Sarzana dove era di uno a 260. A. Landi, pp. 580-581. Valutando però la qualità degli insediamenti rurali ritengo più significativo il rapporto sacerdoti-parrocchie. In questo caso si può rilevare che in diocesi bresciana vi erano 2,06 preti per ogni parrocchia, mentre in quella di Luni-Sarzana ve ne era solo 1,60 per ogni parrocchia. Nel corso del XVII secolo e, in modo molto evidente, a partire dai primi decenni del XVIII, la diocesi bresciana vide aumentare il suo clero secolare, abbassando sensibilmente il rapporto sacerdoti-anime. X. Toscani (d). Il fenomeno era del resto comune all'intera penisola, sebbene con caratteristiche e connotazioni specifiche a livello regionale. Per una panoramica dell'area italiana si veda X. Toscani (f), pp. 575-585; per l'area francese T. Tackett, pp. 203-209. Il rilievo di una forte crescita della popolazione ecclesiastica nel Settecento, ha innescato un vivace dibattito sulle radici e le motivazioni profonde di tale assodata realtà. G. Greco e E. Brambilla hanno sottolineato la matrice quasi esclusivamente economica del fenomeno, tracciando le linee di una rigida connessione fra aumento dei benefici e aumento della presenza sacerdotale. X. Toscani ha posto l'accento sui limiti di questa interpretazione e sulla necessità di dare maggior rilievo alla richiesta di servizi religiosi da parte dei fedeli, frutto di una più ricca e articolata spiritualità delle comunità parrocchiali. Ciò

Le popolazioni non dovevano essere particolarmente esigenti in fatto di assistenza spirituale: messe e confessioni rappresentavano i fulcri sacramentali di una pastorale abbastanza sommaria, per fedeli in maggior parte contadini, portatori di una religiosità fortemente tradizionale, a volte semplice e piana, spesso incentrata sui soli momenti di rilevenza «sociale» come la nascita, la morte e il matrimonio. La politica religiosa della Serenissima tendeva a incentivare questo aspetto di religiosità diffusa come momento qualificante del suo buon governo, che non faceva mancare alle popolazioni il conforto della fede e dei sacramenti. In quest'ottica s'inscrivevano le osservazioni del podestà Domenico Priuli nella sua relazione al Senato del 1572.

«Sono frequenti in Bressa, et in tutto il territorio, li santissimi sacramenti della confessione et comunione in tutte le chiese non solamente ogni domenica da grandissimo numero di seculari, ma fra settimana da molte migliara anco»[27].

Anche all'interno delle diverse aree geografiche, l'esistenza di benefici agiva come parametro unico di distribuzione dei sacerdoti. Il clero si addensava nelle parrocchie che potevano offrire rendite consistenti e numerose, secondo una logica gerarchizzata. Sui benefici parrocchiali – quelli almeno non direttamente controllati dalla nobiltà indigena – si dispiegava il tentativo di controllo delle famiglie borghesi più influenti e finanziariamente dotate: attorno al beneficiando si coagulava una serie di interessi che dalle clientele locali si spingeva fino a coinvolgere prelati cittadini che potevano influire sulle assegnazioni, per il loro ruolo in curia o nel capitolo. Una volta entrato nel giro degli interessi familiari, il beneficio tendeva a permanervi, quale investimento di lunga durata, attraverso il sistema giuridico della resignazione, che garantiva tale permanenza. Ciò accadeva anche e soprattutto per le più cospicue rendite legate ad altari e cappellanie, che

senza nulla togliere al rapporto socio-economico fra crescita dei benefici e della popolazione ecclesiastica. Le tappe del dibattito G. Greco (a); E. Brambilla (a); X. Toscani (c); G. Greco (b); E. Brambilla (b); X. Toscani (f), pp. 586-600.

[27] *RRV* XI, p. 115.

costituivano un elemento determinante per fissare il numero dei sacerdoti in una parrocchia. Su di essi pure si concentravano i progetti di queste famiglie, ognuna delle quali proteggeva e «sponsorizzava» il proprio rappresentante attraverso un'impalpabile trama di alleanze locali [28]. In fondo alla scala gerarchica, in benefici meno dotati, essi pure altari, cappellanie o piccole chiese, si addensava un proletariato sacerdotale di infima estrazione sociale, animato da un'intuibile ansia di miglioramento economico. Queste strategie non solo esulavano da scelte di ordine pastorale, ma favorivano l'assegnazione delle rendite beneficiali secondo criteri meramente economici e di prestigio sociale, nel più completo disinteresse per i valori spirituali e culturali dei beneficiati. Non stupisce pertanto che il tasso più elevato di incultura e impreparazione pastorale si concentrasse proprio nelle parrocchie più ricche.

Sintomatica la situazione di Chiari, popolosa e ricca parrocchia della pianura occidentale, ove la dotazione della collegiata di San Faustino e Giovita, giuspatronato del comune, era di soli 50 ducati, ma poteva contare su altri benefici tanto che i tre canonici, che con il preposito formavano il capitolo, godevano di una rendita di 50 ducati a testa. Sempre legati alla collegiata erano 10 tra cappellanie e altari dotati, con rendite che variavano da 9 a 52 ducati. Nel territorio della parrocchia erano inoltre presenti molti oratori non dotati in cui, per i rari servizi religiosi, due cappellani percepivano un salario di 6 ducati, e un terzo le elemosine del popolo [29]. Su questo cospicuo patrimonio beneficiale si concentrava dunque un nucleo di 15 sacerdoti di condizione agiata, che trascuravano tuttavia ogni tipo di preparazione personale ed erano tanto

[28] Il fenomeno, riscontrabile sia in area italiana che francese, non è ancora stato studiato in profondità. R. BIZZOCCHI, pp. 230-259; L. CHÂTELLIER (a), pp. 80-88. Si veda anche F. RAPP (b), pp. 299-301; L. PÉROUAS, p. 196; L. DONVITO, pp. 168-169; C. FANTAPPIÉ, pp. 159-161.

[29] ACVB, *Chiari*, 1, ff. 57-59. G. CHIOTTOLINI (c), pp. 452-453; A. MONTICONE (a), p. 230; A. LANDI, pp. 581-582; D. JULIA (c), pp. 342-343; L. WELTER, p. 250; P. CAIAZZA, p. 85.

«ignoranti» sul piano pastorale che ben 9 erano schedati come «incompetenter» [30]. Altro caso paradigmatico era quello di Salò, capoluogo della «Magnifica Patria del Garda». La pieve, intitolata alla Beata Maria, aveva una dotazione di 156 ducati, cui si aggiungevano 11 tra cappellanie e altari, con rendite oscillanti tra i 16 e i 200 ducati, oltre a due chiese sussidiarie con un beneficio di 25 ducati ciascuna. Anche qui si riscontrava la presenza di 17 sacerdoti, alcuni dei quali potevano contare su rendite consistenti, talora superiori a quella parrocchiale. Analogamente il tasso di «incultura» era quanto mai elevato, tanto che 9 degli esaminati risultavano «incompetenter» [31].

Per accedere al meccanismo di assegnazione dei benefici bisognava naturalmente aver ricevuto gli ordini minori, che segnavano l'ingresso nella carriera ecclesiastica. Di conseguenza, anche la distribuzione dei chierici sul territorio bresciano ubbidiva più a contingenze economico-finanziarie che a reali bisogni pastorali, come risulta dal prospetto:

Distribuzione di sacerdoti e chierici

	Visita Bollani			Visita Pilati		
	N. sacerdoti	N. chierici	Rapporto	N. sacerdoti	N. chierici	Rapporto
Pianura	371	37	1/10	346	46	1/8
Pedemontana	159	13	1/12	162	14	1/12
Montagna	134	11	1/12	139	9	1/15
Totale	664	61	1/11	647	69	1/9

Il numero più alto in assoluto era ancora una volta prerogativa della pianura, dove più numerose erano le possibi-

[30] ACVB, *Chiari*, 1, ff. 59*v*-61*v*. Sul rapporto tra benefici e formazione religiosa dei chierici si veda M. Venard (c), pp. 1009-1012; L. Binz, I, pp. 283-287.

[31] ACVB, *Salò*, 5, ff. 35-37*v*, 38*v*-42*v*.

lità di sbarcare il lunario. Non tutti i chierici beneficiavano infatti di identiche condizioni socio-finanziarie. I più fortunati – quelli che avevano alle spalle una famiglia in grado di favorirne la carriera – godevano il beneficio di una cappellania o di un chiericato che avrebbe permesso loro di attendere con tranquillità alla propria formazione sacerdotale. Una volta preti, potevano inoltre vivere delle stesse rendite, in attesa di acquisire un beneficio più ricco e importante, ripagando così gli sforzi finanziari del gruppo familiare. Sovente però gli ordini maggiori non arrivavano mai, limitandosi i beneficiari a godersi i frutti senza una vera intenzione, o almeno senza fretta di accedere al sacerdozio. Durante la visita, imbattendosi in questi casi, il Bollani premeva perché prendessero quanto prima gli ordini maggiori. Nel frattempo, ne tassava le rendite per il mantenimento di un giovane da impiegare nelle mansioni del servizio religioso. Non si trattava che di una misera cifra, variabile fra i due e i sei ducati annui, ma sufficiente per indirizzare alla tonsura elementi di bassa estrazione socio-economica. Si creava così una frangia di proletariato anche tra i chierici che, una volta preti, sarebbero andati a rinforzare la schiera degli altaristi e dei curati salariati, dalla ben nota povertà finanziaria e dall'altrettanto nota pochezza culturale. Non sempre però i titolari dei chiericati adempivano alle raccomandazioni del vescovo. Proprio in montagna, dove più numerosi erano stati i suoi interventi, il numero dei chierici risulta leggermente diminuito durante la visita Pilati. Questa era tendenzialmente la realtà che caratterizzava la maggior parte delle grandi e ricche parrocchie, pievi e non, in cui le dotazioni sussidiarie risultavano l'elemento essenziale per fissare l'organico dei curatori d'anime. Si assisteva ad una diffusa rigidità della presenza ecclesiastica che andava a tutto detrimento dei piccoli centri, talvolta impossibilitati a mettere insieme un *minimum* beneficiale o a garantire una serie di elemosine che potessero convincere un curato a resiedere stabilmente. Proprio durante la visita, alcune di queste piccole comunità – soprattutto della zona pedemontana e della montagna – si impegnavano a costituire il beneficio e il vescovo creava la parrocchia.

Rimaneva comunque un problema: radicare in permanenza un sacerdote in realtà parrocchiali poco dotate. A svolgere mansioni di supplenza per le saltuarie celebrazioni sacramentali era di solito il sacerdote di un paese vicino, che cumulava in tal modo magre rendite e oneri pastorali. Così a Quinzanello, centro della pianura, il curato dichiarava al Bollani di celebrare anche nella piccola e non dotata parrocchia di Boldeniga, dove la comunità interveniva presso il vescovo perché un sacerdote «continue in terra resideret propter necessitatem administrandi aliquando sacramenta et instituendi pueros» [32]. Questa pressante richiesta ci illumina sul particolare rapporto che legava la comunità rurale al suo prete. Molto probabilmente, più ancora della capacità pastorale, dei livelli di cultura e moralità, alle popolazioni premeva la sua continua e rassicurante presenza fisica, oltre agli aiuti che poteva dare, alla sollecitudine per l'aspetto esterno della chiesa e al suo rispetto delle regole socioeconomiche della comunità [33].

Il fattore economico rappresentava quindi l'elemento determinante anche riguardo alla residenza, come risulta dalla tabella:

Dati relativi alla residenza: visita Bollani

	N. parrocchie	Si	%	No	%	Non exp.	%
Pianura	138	69	50,00	37	26,81	32	23,19
Pedemontana	84	26	30,95	11	13,10	47	55,95
Montagna	99	58	58,59	16	16,16	25	25,25
Totale	321	153	47,66	64	19,94	104	32,40

[32] ACVB, *Quinzanello*, 1, f. 230*v*; *Boldeniga*, 1, f. 131*v*. Sovente l'eccessiva povertà era causa d'incuria pastorale e disinteresse per lo stato fisico della chiesa e dei suoi beni. G. CHITTOLINI (c), pp. 453-454; P. GIOS, pp. 249-251, 343-344; G. FERRARESI, I, p. 192.

[33] La sua presenza fisica faceva infatti agio su più sofisticate motivazioni di ordine spirituale. G. DE SANDRE GASPARINI (c), p. 179; M. BERENGO, pp. 323-324; F. RAPP (a), pp. 123-126; E. PEVERADA (c), p. 139; G. CHERUBINI (b), p. 400; F. CHÂTELLIER (b), p. 115.

La punta più alta di assenteismo si riscontrava in pianura, dove erano appunto concentrati la maggior parte dei grandi benefici appartenenti a forestieri e un numero consistente di piccole parrocchie non dotate, che non riuscivano a «trattenere» un curato. Per la montagna, la causa principale della non residenza era attribuibile a problemi logistici: i titolari di sedi disagiate, oltre che povere, preferivano risiedere in centri più popolosi del fondovalle e recarsi in parrocchia a celebrarvi gli uffici solo le domeniche e le altre festività [34].

Sovente però i verbali della visita del Bollani non ci permettono di stabilire con certezza se il beneficiato risiedesse o meno. L'interrogatorio del sacerdote doveva contenere la formula «ipse residet» e là dove non compare, si è nell'impossibilità di stabilire se si trattasse di mancata residenza o semplice carenza del verbale. Soprattutto per la fascia pedemontana, questa lacuna d'informazione è molto frequente e non colmabile con le notizie fornite dai fedeli che si limitano in genere a rilievi morali sul comportamento dei curatori d'anime. Queste parrocchie sono state perciò computate a parte, perché l'eventuale presenza del titolare al momento della visita non fornisce prova sufficiente per un'attribuzione sicura. Basti ricordare il

[34] Illuminante la dichiarazione del veronese Bartolomeo Panteo, beneficiario della pieve di Savallo oltre che della parrochia di Bogliaco, nella pedemontana orientale. Essendo solo suddiacono prometteva «quod infra annum curabit promoveri ad ordinem praesbyteratus». Riguardo alla residenza invece si giustificava affermando che «adhuc non residet continue multis occupationibus impeditus, sed quod de coetero residebit iuxta formam et decretum sacri Concilij Tridentini». ACVB, *Savallo*, 5, ff. 135-135*v*. Sulla frequenza della non residenza in epoca pretridentina si veda P. Gios, p. 157; F. Molinari (b), pp. 253-254; G. De Sandre Gasparini (c), p. 157; L. Binz, I, pp. 298-337; L. Pesce, I, pp. 349-435 *passim*; X. Toscani (a), pp. 83-203 *passim*; P. Adam, pp. 163-170. G. Chiottolini (c), pp. 448-452, sostiene che l'alta frequenza della non residenza si riscontrava soprattutto per i benefici non curati, mentre per quelli con cura l'autorità episcopale e quella pontificia vigilavano per evitare eccessi di assenteismo. I risultati delle prime visite postridentine, e quella del Bollani fra esse, smentiscono però in parte questa affermazione. Per gli sforzi dell'episcopato postridentino di imporre la residenza al proprio clero si veda A. Monticone (a), pp. 228-229, 236; A. Landi, pp. 282-284; P. Preto (b), pp. 342-344; A. D'Addario (a), pp. 276-277; D. Moltedo, p. 834; P. Altieri (b), pp. 58-65; F. Molinari (a), pp. 177-182; G. Marchi, pp. 295-308; M. Marzola, I, pp. 188-192; E. Peverada (b), pp. 233-225; J. Ferté, pp. 172-177.

caso di Giacomo Cicada, interrogato il 26 settembre 1567 come *rector* di Erbanno in Valcamonica. Egli taceva accuratamente riguardo alla sua residenza, mentre i laici si limitavano a far presente che si trattava di sacerdote «aliquantolus superbus et non multum diligens», oltre che poco oculato amministratore delle rendite parrocchiali con cui «fratres, nepotes et cognatam nutrit» [35]. Una decina di giorni dopo (8 ottobre) il Bollani lo ritrovava a Colombaro, cappellano in questa parrocchia della Franciacorta nella pedemontana occidentale, con un salario di 36 ducati. Tassativa scattava l'imposizione di rientrare immediatamente in parrocchia [36]. L'ordine del vescovo fu rispettato dal momento che il Pilati lo trovava regolarmente a Erbanno durante la sua visita. Oltre a questo del Cicada, i documenti della visita del Bollani riportano esplicitamente solo l'ordine impartito a Camillo Ferrari, *rector* di Angolo e curato di Anfurro in Valcamonica, al quale «impositum fuit parte R.mi quod resideat et incumbat literis et studio» [37]. Nonostante il silenzio dei documenti si può ritenere che gli interventi del vescovo riguardo alla residenza furono più numerosi, anche se egli preferiva incidere sulle cause che la rendevano problematica.

Del resto un assenteismo dei titolari che si aggirava sul 20% giustificava la fermezza dei testi legislativi del Bollani su tale argomento, anche se l'atteggiamento pragmatico con cui affrontò il problema testimonia innegabili doti di realismo politico. Molti sacerdoti godevano più di un beneficio: questa la situazione con cui dovette misurarsi, nonostante la norma tridentina contro il cumulo [38]. Tale

[35] ACVB, *Erbanno*, 7, ff. 202-203.

[36] ACVB, *Colombaro*, 7, f. 272.

[37] ACVB, *Angolo*, 7, f. 210*v*.

[38] *Constitutiones*, 1564, p. 4; *Constitutiones*, 1575, «De Residentia», pp. 1-77. Nel far rispettare questo fondamentale prerequisito della nuova pastorale, Bollani si discostò dagli eccessi di rigida e sterile intransigenza di altri visitatori. P. PRETO (b), p. 344; P. BURCHI, pp. 177-178. Di benefici e residenza il concilio di Trento si era interessato a più riprese: Sess. VI, c. I de ref.; Sess. VII, cc. II, III, XIII de ref.; Sess. XXI, cc. II, VI de ref.; Sess. XXIII, ecc. Per un'ampia e approfondita analisi sui dibattiti e gli schieramenti in seno all'assemblea conci-

anomalia – pur tendenzialmente in flessione – si protrasse per tutto l'episcopato bollaniano. Proprio durante il sinodo del 1574 lo scontro fra il vescovo e un gruppo di ecclesiastici «conservatori» si accese sull'elezione degli Esaminatori sinodali, organo preposto alla valutazione dei concorrenti ai benefici e principale strumento del vescovo per la riorganizzazione del sistema beneficiale diocesano.

L'ultimo elemento del variegato e complesso sistema di rendite beneficiali era costituito dal salario dei curati. Sganciato da ogni parametro oggettivo ricollegabile al valore e alla redditività del beneficio, costituiva un ulteriore momento di sperequazione fra curatori d'anime. Criteri di equità distributiva delle rendite, almeno tendenziali, erano del tutto inesistenti; per questo stupisce il caso della parrocchia di Rezzato, nella pedemontana orientale, in cui i 300 ducati annui del beneficio erano divisi in parti uguali fra i tre sacerdoti [39]. Di regola i salari oscillavano fra i 15 e i 32 ducati annui, livello che avvicinava i loro fruitori alla frangia dei «poveri», secondo criteri di valutazione ormai classici: come nel caso di Tizio, frazione del comune di Collio Valtrompia, alla metà del XVI secolo [40]. Assai rari i casi in cui tale salario arriva ai 45-50 ducati: questo valeva per parrocchie molto «dotate» in cui il beneficiario assente si dimostrava più generoso nel

liare si veda H. JEDIN (a), II, pp. 367-426; (g), pp. 65-80. Il cumulo dei benefici rimase però a lungo una realtà diocesana con cui i presuli dovettero fare i conti. A. FINO, p. 410; F. MOLINARI (a), pp. 195-200; A. TURCHINI (d), p. 52; M. MARZOLA, I, pp. 192-198; A. PASTORE (a), p. 57.

[39] ACVB, *Rezzato*, 2, f. 256.

[40] F. BRAUDEL (a), p. 487. La povertà di questo clero costituiva un elemento dominante in tutte le realtà diocesane esaminate, sia in Italia che oltralpe. R. AUBENAS-R. RICARD, pp. 447-449; P. GIOS, pp. 157-159; A. PROSPERI (b), pp. 209-211; X. TOSCANI, pp. 137, 142, 153, 158; G. CHITTOLINI (c), pp. 454-456; E. PEVERADA (c), pp. 103-110; G. FERRARESI, III, p. 316; S. PEYRONEL RAMBALDI, pp. 116-117; L. DONVITO, pp. 172-174; A. TURCHINI (d), pp. 50-52; A. LANDI, p. 591; P. PRETO (c), pp. 800-801; A. D'ADDARIO (a), pp. 214-215, 236; A. ERBA (a), pp. 360-362; M. MARZOLA, I, pp. 199-202; A. PASTORE (a), pp. 47-49; L. TACCHELLA, pp. 32-33; L. DONVITO-B. PELLEGRINO, p. 45; F. RAPP (b), pp. 306-312; L. PÉROUAS, p. 198; L. CHÂTELLIER (b), pp. 110-114.

remunerare il sostituto in cura d'anime [41]. Anche per i curati perciò scattava la necessità di cumulare introiti, nei limiti in cui era loro possibile. Era il caso di Paolo Leali, curato della pieve di Nuvolento, nella pedemontana orientale, che riceveva un salario di 26 ducati dal nobile Tranquillo Soldo, arciprete non residente, ma anche una pensione di 12 ducati dal *rector* di Preseglie in Valsabbia [42].

Questo il quadro della realtà socio-religiosa del clero bresciano. Occorre tuttavia qualche ulteriore integrazione. I dati forniti riguardano unicamente i quanti monetari dei salari «nominali» dei curatori e tralasciano quindi tutta la parte di «integrazioni» per l'esercizio di funzioni, che doveva essere consistente e pagata in natura o in denaro. Quantificare questo margine eccedente di guadagno, fornito dalle popolazioni spontaneamente o per tradizione consolidata, risulta impossibile. Gli esempi non mancano. A Muscoline, nella pedemontana orientale, Giovanni Crescimbeni percepiva 10 ducati e «incerta»; a Cesarina, piccola parrocchia della pianura orientale, Filippo Cavalli riceveva dagli uomini 15 ducati, 3 salme di grano e 600 fascine; a Provaglio superiore, in Valsabbia, i 28 ducati pagati a Francesco Giustacchi erano integrati da 3 carri di legna, mentre il parroco di Cividate, in Valcamonica, riceveva un carro di vino per celebrare nella chiesetta di S. Maria dell'Ospedale [43]. Il vescovo stabiliva che i sacer-

[41] ACVB, *Azzano* (1000 ducati all'Ospedale Maggiore di Brescia; salario 40 ducati) 1, f. 235*v*; *Bedizzole* (520 ducati a Marino Paruta; salario 52 ducati), 5, f. 166; *Inzino* (70 ducati a Ludovico Savallo; salario 45 ducati), 7, ff. 23-23*v*; *Tremosine* (130 ducati a Iorio Tomasini; salario 52 ducati), 5, f. 84*v*; *Morgnaga* (? a Ercoliano Setti; salario 52 ducati), 5, f. 49*v*.

[42] ACVB, *Nuvolento*, 5, f. 14; *Preseglie*, 5, f. 149. V. L. Bernorio, pp. 46-47; A. Pastore (a), pp. 57-58.

[43] ACVB, 5, f. 154; *Cesarina*, 1, f. 132; *Provaglio Superiore*, 5, f. 98; *Cividate*, 7, f. 85*v*. Nella seconda metà del XV secolo da ciascun seppellimento nel cimitero il pievano Arlotto percepiva 10 lire: metà valore di un asino e la sesta parte del compenso annuo di un garzone di maniscalco. *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, n. 158, p. 233; n. 141, p. 202; n. 174, p. 235. L'integrazione di rendite e salari era pratica costante e finanziariamente rilevante. P. Gios, pp. 249-251; X. Toscani (a), pp. 142, 145, 151, 160, 161; G. Chittolini (c), p. 457; P. Preto (c), pp. 799-800; G. Cherubini (b), p. 396; A. Martini,

doti celebrassero solo nella loro parrocchia, vietando tassativamente ogni celebrazione a preti forestieri e di passaggio, privi della licenza dell'ordinario. Questo per evitare, da un lato, l'accumulo di oneri sacramentali in funzione finanziaria e, dall'altro, il proliferare di *clerici vagantes* dalla scarsa affidabilità morale e controllabilità pastorale [44].

Il confronto dei salari nominali degli ecclesiastici con quelli dei funzionari civili di città e territorio – esclusi i Rettori che, come patrizi veneziani, non erano remunerati – conferma come normale una certa esiguità. Basti pensare che il capitano di Valcamonica, il più remunerato, incassava 204 ducati l'anno, mentre a Brescia, l'avvocato di Comune, il meno pagato, non ne percepiva che 10 [45]. Un basso livello retributivo era giustificato dall'esistenza di consistenti integrazioni attraverso le «sportulae», tasse ordinarie percepite per l'espletamento delle certificazioni [46]. Analogie si registrano anche in ambito clericale: i sacerdoti erano usi infatti dividersi i proventi derivanti dalle funzioni ordinarie. I documenti lo tacciono, ma non nascondono l'insorgere di scontri per queste divisioni. Durante la visita a Palazzolo, nella pianura occidentale, il Bollani interveniva per appianare i dissidi fra arciprete e canonici in merito alla spartizione dei diritti di stola e cera durante i funerali [47].

p. 74; A. TURCHINI (d), p. 57; A. PASTORE (a), pp. 58-60. Per una disamina generale dell'incidenza dei diritti di stola sulle rendite globali dei parroci napoletani in epoca moderna si veda C. RUSSO (b), pp. 91-113; per Lodi A. ZAMBARBIERI, pp. 171-174.

[44] *Costitutiones*, 1575, pp. 151, 231. P. PRETO (a), p. 26; A. MARTINI, p. 69.

[45] ASC, codice 1528, f. 243*v*. La nota è del 7 aprile 1520 e i dati concordano con quelli forniti dal podestà Giovanni Moro nella sua relazione al Senato del 20 marzo 1539. *Relazioni di Rettori Veneti a Brescia durante il secolo XVI*, p. 46.

[46] ASC, codice 1530, ff. 153*v*-155*v*. «Taxa mercedis scripturarum Cancellariae Capitaneatus Brixiae». Per un'acuta e dettagliata analisi del problema nella Milano di fine XVI secolo si veda F. CHABOD (b), pp. 281-450.

[47] ACVB, *Palazzolo*, 1, ff. 45*v*-46.

3. *I luoghi del culto*

Pur con queste integrazioni, la cui consistenza doveva tuttavia essere commisurata alle possibilità dei parrocchiani, prima ancora che alla loro generosità, i redditi dei curati non dovevano certo consentir loro di superare un modesto livello di vita che poco o nulla poteva lasciare ai bisogni della chiesa. Era da attribuire proprio ad esiguità di remunerazione l'assenza a Rodengo di un curato che i monaci olivetani – titolari di questa parrocchia della pedemontana – non riuscivano a sostituire dopo la partenza del precedente, mentre a Pescarzo il console e i capifamiglia pregavano il vescovo di sollecitare l'arciprete di Cemmo affinché mandasse in parrocchia un curato e lo pagasse adeguatamente: da un mese, infatti, ormai nessuno celebrava più nella chiesa di quella contrada della Valcamonica [48].

Ancora una volta gli interessi materiali di questo basso clero, ignorante ma indispensabile a fornire un qualche servizio religioso, trovavano un vescovo sensibile e pronto ad operare nei limiti del possibile. A questo proposito predisponeva un duplice piano di intervento: sollecitava gli arcipreti delle antiche pievi perché pagassero più adeguatamente i curati delle chiese sussidiarie e premeva sulle comunità visitate perché contribuissero con più generose elemosine al mantenimento del loro sacerdote. I risultati di questo puntuale interessamento erano già visibili nel momento della visita del Pilati e, per tornare a Pescarzo, il curato godeva ora di uno stipendio di 15 ducati, oltre a 2 salme di grano e 2 di vino; a Bocchere – piccolissima parrocchia della pianura – la retribuzione monetaria era raddoppiata, mentre a Folzano, sempre in pianura, la comunità pagava finalmente la somma stabili-

[48] ACVB, *Rodengo*, 7, f. 317; *Pescarzo*, 7, f. 177; *Sonvico*,7, f. 232*v*. «Quia in dicta parochialis ecclesia de Sonvico iam multis diebus decessit parochus et nullus de praesenti reperitur qui in ibi curam animarum exerceat mandavit hominibus dictae terrae qui providere debeant de uno idoneo curato et de salario seu mercede ultra bono dicti beneficii».

ta che precedentemente il curato non aveva mai ricevuto [49].

Questi miglioramenti economici, utili per garantire condizioni di vita più consone ai curatori d'anime, non risolvevano però in alcun modo il grave problema delle necessità materiali delle chiese, cui non erano in grado di provvedere. Condizioni finanziarie del clero e decoro della vita ecclesiastica, basi per un'attiva vita pastorale, costituivano infatti un binomio inscindibile, il centro delle preoccupazioni del vescovo durante la visita.

In generale le chiese parrocchiali della diocesi si presentavano in condizioni «accettabili», se si pensa che il vescovo ordinerà restauri edilizi di una certa consistenza solo per circa il 20% di esse. Va tuttavia precisato che ciò non garantisce automaticamente un tempestivo intervento sugli edifici: esclude solo processi di profondo degrado o di «abusi». A volte non mancavano, infatti, casi di uso indecoroso delle chiese: nella parrocchia di S. Eufemia della Fonte – qualche miglio a oriente di Brescia – il vescovo constatava la presenza di «nonnulla vasa vinaria et... plenam lacte et aliis utensilibus laicalibus, altare inornatum adeo quod potius invenit ad usum colonorum et malgesium quam aliter» [50]. I segni del lavoro nei campi, anche in luoghi sacri, ci illuminano sulla stretta con-

[49] ACVB, *Pescarzo*, 6, f. 209; *Bocchere*, 3, f. 213*v*: «Habet plodia duo terrae... et a dictis hominibus exigere ducatos duodecim»; *Bocchere*, 4, f. 177: «Habet tria plodia et praeter illa habet ab incolis ducatos 24 pro mercede». *Folzano*, 3, f. 1*v*. In mancanza di studi approfonditi sul valore della terra, sui prezzi delle granaglie e sui livelli salariali, fornisco alcuni dati meramente indicativi, relativi alla seconda metà del '500. Un piò di terra valeva – a seconda della produttività – fra i 10 e i 70 ducati, con una media che si aggirava sui 40 e dava una rendita annua di ducati 2,5. A Folzano 25 some di miglio costavano 31 ducati, 8 some di segale 12 ducati (prezzi medi). A Chiari 16 mucche valevano 40 ducati, mentre un «famiglio» (lavoratore agricolo cui erano forniti vitto, alloggio e vestiario) riceveva a fine anno 8 ducati. ASB, *Fondo Territorio ex Veneto*, buste 469 ss.

[50] ACVB, *S. Eufemia*, 3, f. 261. La normativa bollaniana in *Constitutiones*, 1575, p. 48. Interventi per un rinnovato decoro delle chiese erano abbastanza frequenti durante le visite pastorali. A. Monticone (a), pp. 231-232; (b), p. 47; A. Turchini (d), p. 70; M. Marzola, I, pp. 215-218; U. Mazzone, p. 355; G. Ferrari-A. P. Frutaz, pp. 44-45; S. Peyronel Rambaldi, pp. 115-116.

nessione fra questi due mondi; bisogna ricordare tuttavia che, almeno per le chiese parrocchiali, questi casi erano rari. Diverso il discorso per oratori e chiesette campestri. Di norma prive di porte, servivano da ricovero per uomini e animali, deposito di attrezzi e anche granaio, se non accadeva addirittura che fossero utilizzate «per malos usus» e trasformate in «hospitium cingarorum» o in bottega artigiana [51].

È significativo che gli statuti rurali obbligassero a tenere libera la chiesa, a non depositarvi utensili da lavoro e finimenti per gli animali, a non introdurvi fieno, legna e strame e a non battervi le messi. Si ingiungeva parimenti di tenere sgombro il portico e la strada adiacente alla chiesa, dove solitamente gli abitanti del villaggio tenevano le più svariate riunioni [52]. La chiesa e i suoi dintorni erano infatti il cuore della comunità, fatto questo che spiega una certa familiarità nei suoi riguardi da parte dei contadini [53]. Tutto ciò non sminuiva, del resto, il concetto di sacralità dei luoghi di culto, confermato dai severi divieti di ingaggiarvi risse o compiervi atti di sangue e dalle pene inflitte ai trasgressori, assai più pesanti di quelle comminate per gli stessi reati commessi in altri luoghi. Per meglio comprendere quali fossero i molteplici usi dei luoghi sacri, bisogna da ultimo ricordare le vivaci assemblee tenute dalle popolazioni rurali in chiesa o nel cimitero, fin quando non fu disponibile una «casa del comune» [54].

Nei casi di abusi in edifici dove si celebrava di rado –

[51] ACVB, *Camignone,* 7, f. 307; *Grevo,* 7, f. 116. La normativa bollaniana in *Constitutiones*, 1575, p. 58.

[52] *Statuti rurali bresciani . . . Orzinuovi,* rubr. CXXXVIIII; *Bovegno,* rubr. CLVI. L'uso sociale dei luoghi sacri, e in particolare delle chiese, costituiva una nota profondamente connaturata alla vita delle popolazioni rurali e aveva tradizioni antiche. G. Le Bras (d), p. 49; T. J. Schmitt, p. 111; G. Cherubini (b), p. 409.

[53] G. Fourquin, p. 267; D. Julia (c), pp. 352-353.

[54] G. Fourquin, p. 268; A. De Sandre Gasperini (c), pp. 134-136; G. Cherubini (b), p. 410. Sulla matrice di democrazia popolare e potere ascendente insiti in queste assemblee si veda W. Ullmann (a), pp. 283-289; (b), pp. 46-50.

magari solo in occasione della festa del santo cui erano dedicati – il vescovo si mostrava particolarmente drastico. Quando erano in condizioni da rendere impossibile ogni recupero, l'ordine era tassativo: «reducatur in capitellum». In genere chiedeva alla comunità di rafforzarne le porte e lasciarle chiuse per l'intero corso dell'anno. Minute e dettagliate erano invece le disposizioni per il restauro delle chiese parrocchiali, l'acquisto di suppellettili e paramenti. Seguendo i dettami del concilio provinciale milanese gli interventi più frequenti riguardavano il rifacimento del tetto con travi e coppi, l'intonacatura e la tinteggiatura delle pareti, il rafforzamento di muri, l'apertura o la chiusura di finestre, oltre alla fondazione di una casa parrocchiale. Il Bollani si occupava inoltre della miriade di altari aggiunti, espressione di culti locali, a volte di tradizioni o superstizioni contadine, certamente poco ortodossi, che si appoggiavano alle colonne della chiesa o erano collocati nel vestibolo. Tassativo, anche in questo caso, l'ordine di distruggerli [55].

Questi interventi s'inserivano nella nuova funzione attribuita agli altari, fulcro della devozione del santo o del mistero cui erano dedicati. Dovevano però essere depurati da quegli elementi che potessero attirare le accuse dei protestanti ed essere architettonicamente strutturati secondo nuovi criteri: collocati in cappelle autonome e dotati di una propria fonte luminosa che li valorizzasse adeguatamente. Rivoluzionata fu inoltre la struttura dell'altare maggiore per ottemperare all'obbligo di tenervi il SS. Sacramento, precedentemente conservato dentro apposite custodie nel presbiterio o in sacrestia. Collocato in modo adeguato, l'altare maggiore doveva costituire il centro ideale del rito sacrificale, in uno spazio sacro ridisegnato per le nuove esigenze liturgiche, sempre più caratterizzate da una spettacolarità teatrale tipica della controriforma.

[55] *Constitutiones*, 1575, pp. 58-59. L'elenco di questi specifici interventi sarebbe troppo lungo. Basti ricordare che fra parrocchiali e chiese campestri avevano una frequenza piuttosto sostenuta. F. Molinari (b), pp. 259-260; A. D'Addario (a), p. 235; V. L. Bernorio, p. 100; P. Preto (b), pp. 347-348; S. Tramontin (a), p. 521; T. J. Schmitt, pp. 108-109.

Mutuandola dall'esperienza del Giberti, nelle sue *Instructiones fabricae* il Borromeo raccomandava la presenza del tabernacolo sull'altar maggiore, debitamente ornato e messo in particolare evidenza architettonica [56].

Dal canto suo, il Bollani si adeguava alla linea tracciata dall'arcivescovo. Durante la visita – nelle chiese parrocchiali dove ancora non era stato fatto – ordinava tassativamente tale spostamento e il decoroso arredo del tabernacolo [57]. Ignorando sovente le ristrettezze finanziarie delle parrocchie, il Pilati ribadiva con fermezza l'ordine di impreziosire altar maggiore e tabernacolo, dovendo esso catalizzare, anche visivamente, l'attenzione dei fedeli. Ciò spiega la successiva tendenza barocca a ristrutturare coro e presbiterio di chiese precedenti, per creare più ampi spazi all'azione sacra del celebrante. Pare così assai calzante l'affermazione secondo cui «Questo rubare spazio all'aula da parte del proscenio su cui si svolge l'azione sacra costituisce l'inizio di una strada lungo la quale troviamo Borromini, Guarini, attenti lettori delle "Istruzioni", fino alle esuberanze barocche del primo Settecento» [58]. Talvolta, infatti, la volontà di attrarre l'attenzione ad ogni costo sfociava in manifestazioni architettoniche particolarmente ridondanti, ma il fine ultimo giustificava i mezzi. Era in gioco il disciplinamento del fedele durante le celebrazioni liturgiche, affinché non fossero più possibili quelle che il Bollani stigmatizzava come: «deambulationes per ecclesias, vanas confabulationes . . . praesertim

[56] G. M. GIBERTI, *Constitutiones*, 1542 «De custodia et loco Eucharestiae», c. 2, ff. 30-30*v*. A. PROSPERI (b), p. 209. Nella seconda metà del XVI secolo videro la luce non poche teorie sull'arte sacra. Fra le più importanti quella di C. BORROMEO, *Instructiones fabricae et supelletilis ecclesiasticae*, del 1577 e quella di G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* del 1582. P. PRODI (c).

[57] *Constitutiones*, 1575, p. 135. «In parvulo illo Tabernaculo, cuius saltem cuppa argentea sit, serventur; quod in alio item maiore Tabernaculo ligneo, decenti opere, et auro, ac panno serico intus ornato, veloque superposito, et clave bene munito, in medio altari magno collocetur; cui lampas semper accensa praeluceat». A. D'ADDARIO (a), p. 235; P. PRETO (b), p. 348; A. TURCHINI (d), p. 72; S. TRAMONTIN (a), pp. 523-524; G. MARCHI, pp. 366-369.

[58] M. L. GATTI PERER, p. 16. Per la realtà bresciana si vedano i rilievi di R. MASSA, pp. 369-370.

dum Missae sacrificium sit, sacra concio habetur, ac Divina officia celebrantur» [59].

Quelli edilizi erano in genere gli interventi di spesa più rilevanti, ma altri ne seguivano, non meno impegnativi e pressanti che riguardavano gli arredi sacri. Parametri e lini erano spesso consumati, quando non addirittura laceri o marci, e bisognava provvedere alla loro sostituzione oltre all'acquisto di corporali e purificatori da conservare in sacrestia. Mancavano sovente anche calici e candelieri, pissidi e patene; il messale era sfasciato: in tali casi era urgente predisporre il loro acquisto, oltre all'apprestamento di cassapanche e armadi per riporre i vasi sacri e conservare i tessuti. Per la chiesa si dovevano approntare i confessionali rispondenti alle norme tridentine, far sì che il fonte battesimale – collocato sulla sinistra dell'entrata – venisse chiuso da una robusta cancellata o da una balaustra come quella che separava l'altare e il celebrante dai fedeli [60].

Purtroppo possediamo l'inventario dei beni mobili solo per le primissime parrocchie visitate dal Bollani; pur da questa scarna documentazione emerge con evidenza che la dotazione era proporzionale alla rendita beneficiale. Su

[59] *Constitutiones*, 1575, pp. 53-54. L'intento di risistemare le chiese secondo criteri di funzionalità rituale che impedissero estraneazioni durante le celebrazioni liturgiche fu a lungo in cima alle preoccupazioni edilizie dei visitatori. D. JULIA (c), pp. 332-333.

[60] ACVB, *Ludriano*, 1, ff. 130-130*v*. «Tabernaculum parum cum cuppa argentea pro conservando sanctissimum sacramentum et deferendo ad infirmos. Teneatur corporale in tabernaculo parvo. Pax renovetur. Bacineta pro lavabo. Palla ad altare maius; propter quam etiam extat legatum librarum XX. Dealbetur ecclesia et perficiatur ne ita imperfecta remaneat. Vascula stannea pro sacramentis cum sua bursa pro oleo infirmorum. Carta nova a secretis. Inaurentur calices cum patenis. Crux ad altare maius inauretur. Pingatur gradus lignei, qui sunt sub altare maius. Purificatoria XXIII. Dealbetur sacristia. Fiat pavimentum ecclesiae. Emantur Psalterium, Graduale, Antiphonarium. Planeta ex veluto rubeo resarciatur. Fiat planeta alba honorabilis. Tobaleae sex pro altaribus. Sepulcrum ante altare maius aequetur pavimento. Vas lapideum novum pro baptisterio. Tela viridis ad altare maius. Sperae ad fenestas. Ad altare beatae Mariae tobaleae tres. Repositorium apud dictum altare amoveatur. Candelabra ex auricalcho. Crux. Ad altare a sinistris maioris palla renovetur. Candelabra ex aurichalco. Tobaleae. Cimiterium claudatur, et fiant hostia ad ingressum ne bestiae ingredi possint».

questa elementare riflessione s'inseriva il realismo amministrativo del vescovo, che commisurava gli ordini per le spese necessarie per un rinnovato decoro agli introiti annui del beneficio. Era indispensabile che il luogo sacro venisse restituito alla sua precipua funzione e che anche le sagrestie fossero rese agibili e idonee ad un esercizio pastorale rinnovato secondo i dettami del tridentino. Quello della casa parrocchiale era problema di una certa rilevanza, implicando sia la possibilità di risiedere, che quella di coabitare per i sacerdoti di uno stesso paese. A Ludriano – popoloso borgo della pianura – il parroco si lamentava di non poter ottemperare ad una residenza permanente per mancanza di una casa presbiterale in loco [61]. Al di là di queste situazioni particolari, la casa del parroco era meglio costruita e più ampia delle altre, mentre mobili e suppellettili erano solitamente più ricchi che nelle famiglie contadine [62].

Così per la chiesa di Roncadelle – parrocchia della pianura con 8 ducati di rendita – gli ordini riguardavano esclusivamente arredi e suppellettili. Per Casaglia e Coccaglio, entrambi paesi della pianura, con una rendita rispettivamente di 52 e 182 ducati, le disposizioni del vescovo si allargavano a più impegnativi interventi edilizi per ristrutturazione di altari, del fonte battesimale e la riparazione della casa parrocchiale «quia minatur ruinam» [63]. In questo processo di trasformazioni edilizie e arredamento delle chiese venivano coinvolte un po' tutte le «forze» parrocchiali. Corporazioni e confraternite, oltre ad abbellire il loro altare, partecipavano alle spese del culto, mentre la nobiltà, sovente titolare di giuspatronato, contribuiva con elargizioni a migliorarne il decoro. Del resto, già a partire dal XIII secolo, l'intervento dei laici a favore della «fabbrica» della chiesa era andato progressivamente aumen-

[61] ACVB, *Ludriano*, 1, f. 131. *Constitutiones*, 1575, p. 49.

[62] *Motti e facezie*, n. 52, p. 88; P. Gios, pp. 146-147.

[63] Si veda l'appendice 3. Le visite pastorali costituiscono una fonte importante e ancor poco sfruttata per lo studio della vita materiale di una diocesi. A. Turchini (c), pp. 299-300.

tando, nonostante i frequenti litigi fra parroco e fedeli [64]. L'amministrazione dei redditi e dei legati per ricostruire, riparare o abbellire la chiesa e la casa del *rector*, mantenere gli arredi sacri, addobbare e illuminare la chiesa con olio e cera era divenuto compito anche della comunità, che talvolta considerava il luogo del culto proprietà «comune», facendo a gara per abbellirla e riempirla di tesori d'arte [65]. In questo frangente si trattava di por mano a più massicci interventi, con relativo gravame finanziario, che le precarie condizioni economiche non sempre consentivano di evadere tempestivamente.

Il Bollani per primo dava l'esempio ai parroci, intraprendendo ampi restauri nel palazzo vescovile, che rientravano in quel processo di sistemazione urbanistica della zona, già da lui iniziata quando era podestà della città. Per questi interventi si servì dell'opera di valenti architetti quali Ludovico Beretta, Giulio Todeschini, Pietro Maria Bagnadore e Giovan Maria Piantavigna [66]. Esistevano tuttavia delle situazioni in cui non solo era impossibile intervenire per il riadattamento della chiesa, ma era problematico anche il mantenimento dei più semplici simboli cultuali. Lo stato di perenne indigenza creava frizioni fra parroco e comunità per i fondi con cui mantenere la lampada accesa davanti al SS. Sacramento. Solo eccezionalmente – come a Grevo, piccolo borgo della Valcamonica – il vescovo consentiva la questua in parrocchia, sia per le spese della lampada che per gli indifferibili restauri della chiesa [67]. Di solito si giungeva ad un accordo per un'equa divisione dell'onere finanziario fra sacerdote e comuni-

[64] L. ANGELINI, pp. 48-51; P. BRUGNOLI, pp. 390-391; P. GIOS, pp. 147-149; E. PEVERADA (c), pp. 128-134.

[65] G. CHERUBINI (b), pp. 379-380.

[66] Per un inquadramento generale delle tendenze architettoniche nella Brescia del XVI secolo si veda A. PERONI, pp. 840-887. Gli interventi voluti dal Bollani come podestà e come vescovo segnarono profondamente il tessuto urbanistico-architettonico della città. L. F. FE' D'OSTIANI (c), pp. 271-276; S. GUERRINI, pp. 78-87; F. LECHI, pp. 365-375.

[67] ACVB, *Grevo*, 7, ff. 115*v*-116.

tà [68]. La spia delle difficoltà finanziarie che si frapponevano all'attuazione dei decreti bollaniani è riscontrabile nei verbali della visita del Pilati. Dopo più di un lustro, il vicario generale doveva ribadire con pignoleria gli ordini precedentemente impartiti, soprattutto riguardo alle grandi opere di ristrutturazione edilizia. La premessa alla reiterazione normativa risulta abbastanza comune e rituale: bisognava por mano ai lavori perché «Ordinata a R.mo D. Episcopo pro maiori parte non fuerunt executa» [69].

Le nuove disposizioni tridentine sugli arredi sacri e sulla tenuta delle chiese innescarono un processo di committenza a vantaggio di artigiani locali e artisti, perché il flusso delle richieste, sebbene non fortissimo, si manteneva costante. La produzione di croci, ostensori, calici e pissidi offriva lavoro alle numerose botteghe di orafi, anche se la documentazione non fornisce dati per l'identificazione precisa delle opere. Alcuni nomi risultano comunque di tutto rispetto: Alessandro e Battista Galinoni (1583-84) e Marco Vinciguerra (1578-88) [70]. Analogo discorso per gli artigiani del ferro battuto e delle drapperie, gli uni impegnati a fornire i più svariati tipi di inferriate per gli interni delle chiese, gli altri la materia prima per arredi e paramenti sempre più ricchi e rutilanti, in linea con le esigenze della rappresentazione liturgica [71]. L'impulso maggiore fu comunque quello impresso all'edilizia, con un crescendo che toccò l'apice nel corso del XVIII secolo. In questo ambito alle corporazioni edili spettavano i lavori di riparazione dei tetti, mentre ai singoli muratori, reclutati in loco, andavano i lavori di muratura. Oltre al rifacimento degli edifici esistenti, prendeva il via la costruzione di altre chiese, edificate in linea con le nuove scelte di architettura sacra nel Bresciano: S. Maurizio di

[68] ACVB, *Malegno*, 7, f. 186; *Ono*, 7, f. 179.

[69] ACVB, *Lograto*, 2, f. 20. A. MONTICONE (a), p. 249; A. TURCHINI (d), pp. 67-69; D. ZARDIN (a), p. 136.

[70] Notizie e rilievi sull'oreficeria bresciana in G. PANAZZA (a), pp. 725-727; L. F. FE' D'OSTIANI (c), pp. 265-266; R. PUTELLI (b), III, pp. 125 ss.

[71] G. PANAZZA (b), pp. 777-785.

Breno in Valcamonica, S. Croce di Verolanuova nella pianura e le parrocchiali di Inzino e Gardone in Valtrompia [72].

A differenza di muratori e altri artigiani, vincolati solo a problemi di ordine tecnico, i pittori dovevano sottostare a regole che esulavano dall'ambito meramente artistico. I risvolti educativi e morali insiti nelle loro opere necessitavano di particolari controlli, dato l'effetto che potevano suscitare sull'immaginazione dei fedeli, per i quali affreschi e tele erano spesso l'unico strumento di interpretazione del fatto religioso. Il dibattito tridentino sulle immagini sacre – avvenuto nella XXV sessione – aveva posto l'accento in modo particolare proprio sulla funzione edificante e pedagogica dell'iconografia, attivando di conseguenza un meccanismo di rigidissimo controllo [73]. Nelle Costituzioni del 1564 il Bollani ordinava ai parroci di non sistemare nelle chiese, senza prima aver consultato il vescovo, nessuna «imago inusitata, aut quae lascivam et procacem venustatem praeseferat» [74]. Questa tendenza di matrice tridentina trovava un'ulteriore sottolineatura nella legislazione borromaica, che respingeva non solo ciò che era ritenuto osceno, turpe o procace, ma anche quanto giudicato semplicemente profano. Lo sforzo dell'artista doveva tendere a ritrarre «la vera immagine» del santo, evitando al riguardo di dipingere fisionomie troppo realistiche. Nelle Costituzioni del 1575, oltre a ribadire l'esigenza che le immagini fossero in buono stato di conservazione e «honesto decore pictae», il Bollani ordinava ai parroci di non adornare pareti e altari con arazzi indecenti e tali da distogliere l'animo dei fedeli dal pensiero di Dio [75].

[72] F. ODORICI (a), p. 158; L. FALSINA, pp. 41 ss.

[73] Sul dibattito tridentino e la sua valenza antiprotestante si veda H. JEDIN (g), pp. 118-122. Analisi e rilievi sulle implicanze culturali di questo decreto in E. MÂLE, pp. 1-107; P. PRODI (c); H. JEDIN (e), p. 61; D. JULIA (c), p. 336; A. VECCHI, p. 132.

[74] *Constitutiones*, 1564, p. 11. D. JULIA (c), pp. 334-336; T. J. SCHMITT, pp. 112-113; V. L. TAPIÉ-J. L. LE FLEM-A. PARDAILHÉ-GALABRUN, pp. 122-123.

[75] *Constitutiones*, 1575, pp. 50, 52. «Sacrae imagines non fractae, nec aliqua

Sulla direttrice dei traffici fra Venezia e Milano, Brescia subiva artisticamente l'influsso della fastosa pittura veneziana, contaminata dagli stilemi del trionfante realismo lombardo. Così, manieristi raffinati come Lattanzio Gambara, Francesco Ricchino, Camillo Pellegrini, Pietro Marone, Cristoforo e Pietro Rosa, impreziosivano gli altari con le loro pale, in un tripudio di Cristi e Vergini elegantemente drappeggiati, con ai piedi schiere di santi in preghiera [76].

Qualsiasi restauro delle chiese doveva però iniziare dalla sistemazione dei pavimenti. Studiato a Trento, il problema troverà una soluzione organica e definitiva nelle norme fissate dal Borromeo nel concilio provinciale milanese del 1565 e riprese nel 1566 da Pio V nella bolla *Cum primus apostolatus* [77]. Le chiese dovevano essere pavimentate all'interno e nei portici, dopo aver rimosso o occultato le tombe che per tradizione vi trovavano sistemazione impedendo di fatto ogni forma di pavimentazione. Si poteva far eccezione per le lapidi tombali di marmo e di bronzo, purché il livello del pavimento fosse pareggiato e i sepolcri fossero ben cementati, onde evitare che «fetorem emittere possint» [78]. Questo tocco di preoccupazione igienico-sanitaria stupisce per la sua modernità, in un'e-

sorde obductae, honesto decore pictae, vel sculptae, decentique loco habeantur. Quae autem in posterum adhibendae erunt, nisi prius ab Episcopo, vel extra urbem a Vicarijs foraneis fuerint probatae, nullo modo in ecclesia locentur . . . Cum Ecclesia aliqua ornanda erit, nulla parietibus vel Altaribus peristromata apponantur, quae inhonestis, et indecoris figuris inventium animos potius ad vanam oblectationem, quam ad Dei cultum traducunt». A. D'ADDARIO (a), p. 217; A. TURCHINI (d), pp. 73-75. A questo riguardo D. JULIA (c), p. 333, parla di «répression iconographique» operata dalla gerarchia con tratti vagamente iconoclasti.

[76] Un inquadramento generale della pittura bresciana del secondo '500 in P. V. BEGNI REDONA. Si veda anche L. ANELLI, pp. 3-9; P. V. BEGNI REDONA-G. VEZZOLI, pp. 19-48.

[77] L. PASTOR, VIII, p. 144 e più in generale P. PASCHINI (a), pp. 181-182.

[78] *Constitutiones*, 1575, p. 56. Per la realizzazione di questo dettato tridentino si veda P. PRETO (b), p. 348; A. TURCHINI (d) pp. 76-77; D. JULIA (c), p. 333; G. GHEZZI (a), p. 213. Resta comunque da stendere la cronologia dell'espulsione delle tombe dalle chiese, prima dei decreti del tardo Settecento. Qualche accenno in M. VOVELLE (a), pp. 335-339.

poca in cui il lezzo della morte doveva accompagnare in continuazione i fedeli durante le sacre celebrazioni, per la frequenza con cui si seppelliva nell'abside [79].

Le disposizioni bollaniane per eliminare i sepolcri e spostarli nel cimitero riguardavano circa il 20% delle chiese diocesane. Proprio in conseguenza di questi ordini e proibizioni si attuava la valorizzazione dei camposanti esistenti, solitamente attigui alle chiese, ma spesso in stato di completo abbandono. Durante la visita alla parrocchia di Bione in Valsabbia, Bollani ordinava:

«Che si facia el muro al cimitero acio li animali non vi posciano pascolare ne intrare chel comune facia la pena d'un ducato che alcuno non mandino animali a pascolare sul detto sagrado» [80].

Privo di recinzione, questo luogo consacrato diventava terreno di pascolo per animali, o addirittura vi si coltivavano alberi da frutto, mentre bambini e adulti lo utilizzavano come terreno per giochi o comodo spazio per scambi di prodotti agricoli, nonostante le severe norme di divieto contenute negli statuti rurali [81]. La terra del cimitero poteva inoltre essere illegalmente occupata per sfruttarvi la fienagione o introdurvi altre colture. Era il caso di Botticino Mattina, parrocchia della pedemontana orientale, in cui il parroco denunciava al Bollani, assieme ad altri inconfessi, «Andream et Benedinum fratres usurpatores cimiterij» [82].

Il vescovo intimava perciò di costruire un muro che separasse totalmente lo spazio sacro da quello profano, di sradicare gli alberi da frutto piantati e di impedire con un cancello l'ingresso a uomini e animali, restituendo il terre-

[79] Fu solo sul declinare del XVIII secolo che la sensibilità sanitaria sposò quella olfattiva per eliminare il più possibile dalla vita sociale questi profluvi ormai ritenuti insopportabili. A. Corbin, pp. 131-160.

[80] ACVB, *Bione*, 5, f. 147*v*.

[81] *Statuti rurali*... *Orzinuovi*, rubr. CXIIII, CXV. G. Le Bras (d), pp. 55-56; P. Gios, p. 146; T. J. Schmitt, pp. 115-116; G. Cherubini (b), p. 409.

[82] ACVB, *Botticino Mattina*, 5, f. 5*v*.

no consacrato alla sua funzione cultuale [83]. Come per la rimozione dei sepolcri, si aggirava sul 20% il numero delle parrocchie – uniformemente distribuite su tutto il territorio diocesano – in cui il Bollani dava disposizioni in materia di cimiteri, che dovevano ormai diventare gli unici ed esclusivi luoghi deputati alla sepoltura. Per questo, nella parrocchia di Maderno, sulla riviera benacense, ordinava di costruire il cimitero e di non seppellire più a lungo «in viridario domus praesbyteralis» [84]. Come per gli interventi edilizi nelle chiese, anche riguardo alla recinzione cimiteriale, in diverse parrocchie il Pilati doveva ribadire con decisione l'ordine di costruire muri e cancelli. Di solito, si trattava di piccoli borghi dove la comunità incontrava difficoltà a sobbarcarsi questo impegno finanziario, privilegiando i restauri interni delle chiese e la costruzione della casa parrocchiale. Il problema dovette comunque attenuarsi nell'arco di qualche decennio, perché nella visita del vescovo Marino Giorgi, compiuta fra il 1597 e il 1606, si leggono sempre minori accenni al riguardo. La riscoperta dell'area sacra, prima lasciata all'incuria del tempo e degli elementi o variamente profanata dagli uomini, rappresentò novità di rilievo nel panorama religioso postridentino. Regolata da norme minuziose cui sono da accorpare quelle relative alle celebrazioni dei funerali, essa divenne lo spazio rituale specifico per ospitare un rinnovato modo di vivere i momenti fondamentali dell'esistenza secondo nuovi modelli di spiritualità.

Residenza del clero e impegno nella manutenzione di chiese decorose venivano a costituire, quindi, componenti di un diverso modo di intendere la pastorale, elementi tanto estrinseci e visibili quanto in grado di coinvolgere e trainare con impulso nuovo la comunità dei fedeli. Da parte dei laici, il rispetto per i tradizionali e rivalutati luo-

[83] *Constitutiones*, 1575, p. 57. «Coemeteria, in quibus cadavera, ex antiquo ecclesiae ritu, sepelienda sunt, munda, et a quibusvis impedimentis vacua servent; atque muro, vel saltem ligneis parietibus, bene septa custodiri curent; ne loca sacra, in quibus christianorum corpora sepeliuntur, bestiis pervia sint, aut sordibus contaminentur». A. Turchini (d), p. 77; P. Adam, pp. 122-123.

[84] ACVB, *Maderno*, 5, f. 59.

ghi del sacro, doveva lentamente trasformarsi, inoltre, da norma estrinseca in forme di autocontrollo e adesione che solo motivazioni interiori potevano alla lunga mantenere. Il decoro delle chiese, così minutamente definito da canoni sempre più rigidi e ossessivi, richiedeva ai fedeli un comportamento rispettoso verso i luoghi in cui la comunità parrocchiale si ritrovava per celebrare i sacri riti. Questo processo dall'esterno verso l'interno doveva altresì diventare lentamente strumento di controllo, promotore di un atteggiamento più ossequioso e riverente, mezzo di educazione che aveva nel parroco l'*auctoritas* locale, cui tutto era rapportato e in grado, in ogni istante, di coordinare e guidare la perfetta sorveglianza di una società civile a volte recalcitrante, ma che si voleva ordinata e obbediente. Non si sarebbe più tollerato che un vescovo in visita in una parrocchia – come il Bollani ad Asola – dovesse raccomandare «ne in loco campanilis per quem itur in ecclesiam amplius mingatur» [85].

[85] ACVB, *Asola*, 3, f. 149. Si tratta di quel complesso di norme e metodi di vita che Alberigo ha efficacemente definito «sistema tridentino». G. ALBERIGO (d), pp. 279-280. Sul disciplinamento dei gesti come momento di incivilimento si vedano le penetranti riflessioni di N. ELIAS, pp. 147-195.

Capitolo terzo

La riforma del clero secolare

1. *L'uomo: radicate consuetudini e rinnovamento morale*

L'icastica definizione di Montaigne secondo cui «l'uso è in tutte le cose il maestro più efficace» [1], ben si attaglia alle scelte pastorali del Bollani relative alla riforma del clero. Già nella XXIII sessione del concilio tridentino i padri sinodali avevano sottolineato come la santa condotta di vita dei sacerdoti costituisse un esempio trainante per il popolo verso la pietà e il culto divino [2]. Il miglioramento dei loro costumi di vita fin negli aspetti esteriori, quali i gesti, l'uso dell'abito talare, la tonsura, i discorsi e la moralità di comportamento, potevano influire sulla condotta dei laici, ma dovevano costituire anche un sintomo palpabile di autodisciplinamento interiore.

È ancora Montaigne a sottolineare che «le leggi della coscienza, che noi chiamiamo di natura, nascono invece dal costume; poiché ciascuno venera dentro di sé le opinioni e i costumi approvati e praticati attorno a lui, non può staccarsene senza rimorsi e riceve il plauso quando li applica» [3]. Il Bollani non aveva certo potuto leggere queste pagine, ma non doveva ignorare quanto la cultura del tempo avesse teorizzato ed esemplarmente fissato nelle pagine di un Erasmo o di un Della Casa, riguardo alla

[1] M. DE MONTAIGNE, libro I, cap. XXIII, p. 109.

[2] *COD*, Sess. XXIII, c. I de ref., pp. 744-746.

[3] M. DE MONTAIGNE, libro I, cap. XXIII, p. 115. «Les loix de la conscience, que nous disons de nature, naissent de la coustume: chaucun en ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvées et recues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement».

forza di incidenza interiore della norma costantemente attuata [4]. Se le vesti venivano considerate, in un certo senso, il corpo del corpo, da esse si poteva nondimeno risalire al comportamento dell'animo, così come specchi dell'anima dovevano diventare, per i sacerdoti, la consuetudine alla preghiera, ai ragionamenti devoti, ad uno stile di vita parco e morigerato, scevro da ogni incombenza troppo carnale e terrena. Si trattava, in fondo, della linea morale e pedagogica – destinata a riscuotere vasta fortuna – che Ignazio di Loyola aveva teorizzato e attuato con i suoi *Esercizi* [5].

Per il rinnovamento del suo clero, il Bollani puntò decisamente su questa impostazione, tracciando un profilo del «parroco ideale» nelle Costituzioni del 1564: residenza, integrità di vita, pietà e sollecitudine pastorale dovevano costituire i tratti distintivi del sacerdote [6]. Alieno come sempre da eccessi di rigorismo e impazienza, cosciente che la trasformazione della mentalità non poteva che essere lunga e graduale, in sintonia col mutare della sensibilità sociale, andò diffondendo questo modello durante la visita pastorale, sforzandosi egli stesso di uniformarvisi in modo esemplare. Mi sembra che il manifesto programmatico di questa sua scelta pastorale possa essere individuato nel discorso che tenne ai chierici di Orzinuovi, una delle prime parrocchie toccate durante la visita:

«Rev. D. Episcopus, vocatis ad se omnibus praesbyteris et clericis existentibus in terra Urcearum Novarum habuit cum iis sermonem circa incumbentia eorum officiis rem. Et primo ut omnes et singulis deferant debitum honorem Rev. Archipraesbytero, ut eius mandatis pareant circa celebrationem missarum, ut in honesto habitu incedant, quod saepissime confiteantur, ut distincte et cum silentio persolvant

[4] Di Erasmo si veda il *De civilitate morum puerilium* e del Della Casa il *Galateo*. Su questo tema le penetranti riflessioni di N. ELIAS, pp. 147-195.

[5] Degli *Esercizi* è stata recentemente pubblicata una riuscita «traduzione letteraria» di Giovanni Giudici, che ne ha curato anche la prefazione. G. GIUDICI, *Introduzione* a I. DE LOYOLA, *Esercizi spirituali*, p. 15. Per il fiorire degli studi sull'opera di S. Ignazio e la letteratura umanistico-religiosa fra XVI e XVII secolo si veda C. OSSOLA.

[6] *Constitutiones*, 1564, *passim*. Un profilo del «parroco ideale» secondo la legislazione bollaniana in D. MONTANARI (b), pp. 122-127.

horas canonicas in praedicta ecclesia parochiali; ut non celebrent extra Plebem etiam vocati nisi de licentia R. Archipraesbyteri, neque discedant Urcearum; ut emant Canisium, et alios libros necessarios. Ut servetur per omnes ordo tabulae quae erit affixa in sacrario circa celebrationem missarum; ut clerici in minoribus constituti dent operam bonis moribus, et grammaticae, et ediscant institutionem, quam decebit Rev. praesbyter Joannes Ponzonus singulis diebus festivis de mandato praedicti Rev. et frequentes sint in ecclesia. Ultimo ut omnes sint unanimes et mutuo se diligant» [7].

Vi si può cogliere un tratto spiccatamente parenetico che, pur non escludendo il ricorso alla sanzione normativa, privilegia un approccio pacato e realistico centrato sulla potenzialità trainante dell'esempio e dell'adesione personale di ogni sacerdote. Limitarsi a minacciare o ad infliggere pene materiali – di solito pecuniarie – per frenare le smodatezze dei chierici, rappresentava solo un'iniziale e provvisoria modalità d'intervento, la cui efficacia si era per altro rivelata alquanto dubbia nelle precedenti esperienze pastorali della gerarchia pretridentina. La complessità dei problemi umani e socio-culturali dei sacerdoti richiedeva strumenti più sofisticati e flessibilità di strategia.

Norme e minacce per i preti che conducevano vita immorale non erano una novità bollaniana. Già le Costituzioni emanate nel 1545 dal vicario Ferretti – le prime organiche conosciute per la diocesi di Brescia – avevano cercato di affrontare il problema e, in tale ottica, avevano dedicato ampio spazio alla vita sacerdotale, ma le sanzioni fissate risultavano spesso di poco conto per i trasgressori che derogavano dai canoni, specie per il clero di campagna, che sentiva lontano il controllo del vescovo o del vicario [8]. Su questa esperienza s'inserivano le Costituzioni bollaniane del 1564, anche se fu solo in occasione della visita che il vescovo poté controllare quanto il modello normativo venisse di fatto rispettato.

Il Bollani s'informava sulla moralità e sulla vita dei sacer-

[7] ACVB, *Orzinuovi*, 1, ff. 120-120*v*.

[8] L. F. Fe' D'Ostiani (a), pp. 17-21; P. Guerrini (i), pp. 71-94; A. Cistellini (c), pp. 437-459; A. Masetti Zannini (b), pp. 125-129.

doti sentendo i rappresentanti del comune. Con ogni probabilità il colloquio era segreto, anche se il testo delle dichiarazioni veniva poi verbalizzato accanto all'interrogatorio del parroco: lo si può arguire dagli accenni degli uomini di Agnosine, in Valsabbia, che «exsaminati fuerunt extra praesentem librum quia praesbyteri invicem adversabant» [9]. Tale modalità può indurci a ritenere abbastanza attendibili le dichiarazioni dei laici, senza però eliminare il dubbio che si trattasse talvolta di accuse interessate o maldicenze meschine, quando non addirittura infamie, propalate ad arte per colpire chi si riteneva esponente di un'opposta fazione. Altrettanto probabile era anche l'esistenza di una tacita congiura del silenzio fra laici e preti, correi sovente delle stesse manchevolezze. Dai verbali emerge comunque una valutazione nel complesso positiva dei sacerdoti, definiti nella maggioranza dei casi «recte» sia per i costumi di vita che per impegno pastorale. Scarne e rapsodiche annotazioni configuravano la situazione di una profonda solitudine spirituale di questi curati di campagna, costretti a evitare amicizie troppo strette per non creare contrapposizioni all'interno del piccolo gruppo sociale, impossibilitati a fruire di frequenti e stimolanti contatti culturali con la città o i colleghi limitrofi, privi di libri o altri strumenti di affinamento intellettuale. La vita in parrocchia imponeva una giornata non certo vivace, scandita da tempi e preoccupazioni più marcatamente economico-mondani che liturgico-sacramentali.

Quanto alla sfera dei comportamenti morali, il colloquio sul campo evidenziava come la colpa per eccellenza, denunciata dai laici, fosse quella relativa alla frequentazione femminile, in canonica o altrove. Una situazione riscontrabile ovunque con gli stessi ritmi: da un lato, sacerdoti che frequentavano meretrici o abusavano delle ragazze del luogo [10], dall'altro, un gruppo abbastanza consistente

[9] ACVB, *Agnosine*, 5, f. 147. Sulle modalità e segretezza dell'interrogatorio si veda D. JULIA (c), pp. 325-328.

[10] Dalle accuse dei laici e dalle indagini del vescovo emergevano diverse situazioni piuttosto scabrose. Per fare solo qualche esempio: ACVB, *Longhena*, 1,

che viveva *more uxorio* con donne, da cui sovente avevano avuto anche diversi figli. In questo caso i laici parlavano regolarmente di moglie, o in subordine di concubina, riferendosi alla donna tenuta in casa dal prete [11]. Le categorie della mentalità e della cultura contadina si estrinsecavano in questo frangente, trasformando la «donna» in «moglie», quando questa aveva partorito dei figli, anche se di e per un sacerdote. D'altra parte, la coabitazione era pressoché ineliminabile là dove il prete aveva bisogno di una persona che accudisse alla casa. Le norme canoniche esigevano che in questi casi la donna avesse un'età superiore ai cinquant'anni, ma sovente egli ne teneva in casa una assai più giovane da cui talvolta aveva figli, futuri chierici e sacerdoti essi stessi [12].

A questo riguardo bisogna tuttavia procedere con molta cautela nella lettura delle fonti, perché da esse emergono

ff. 106*v*-107; *Poncarale*, 3, f. 13; *Redondesco*, 3, f. 128*v*; *Torbiato*, 7, f. 279*v*; *Iseo*, 7, f. 257; *Nave*, 7, f. 346; *Malegno*, 7, f. 187*v*; *Demo*, 7, ff. 123v-124v; *Ono*, 7, f. 180; *Pisogne*, 7, f. 271*v*.

[11] Anche in questo caso ricordo solo qualche esempio. ACVB, *Manerbio*, 1, f. 212*v*; *Gambara*, 3, f. 73; *Canneto*, 3, ff. 103-104; *Marone*, 7, f. 237*v*; *Gorzone*, 7, ff. 207-208; *Saviore*, 7, f. 121*v*; *Cimbergo*, 7, ff. 109*v*-110; *Ceto*, 7, f. 105*v*; *Bossico*, 7, f. 227*v*. L'inosservanza del celibato e il diffuso concubinato costituivano una delle più diffuse e socialmente riprovevoli pecche del clero. R. AUBENAS - R. RICARD, pp. 443-445; P. ADAM, pp. 151-163; J. TOUSSAERT, pp. 571-572; L. BINZ, I, pp. 357-388; F. RAPP (b), pp. 426-430; P. GIOS, pp. 162-166, 269-275; A. PROSPERI (b), p. 207; M. BERENGO, p. 323; A. LANDI, pp. 586-587; P. PRETO (b), pp. 344-345; A. PASTORE (a), pp. 49-50; S. PEYRONEL RAMBALDI, p. 115; M. GROSSO - F. MELLANO, I, pp. 92-93; P. SCARANO, pp. 284-285; L. PÉROUAS, p. 201; J. FERTÉ, pp. 181-184; L. CHÂTELLIER (b), pp. 175-177. Emblematiche le affermazioni di Giorgio Pengar, sacerdote della diocesi di Trieste, rilasciate durante il processo per concubinato, intentatogli nel corso della visita apostolica del cardinale Agostino Valier nel 1580. Alle contestazioni dei giudici non negava l'addebito, replicando che «li vescovi avanti del moderno, mai ci han detto cosa alcuna et se ben vedevano li nostri figli mai ci han ripresi». L. TACCHELLA - M. M. TACCHELLA, p. 143.

[12] Le comunità parrocchiali erano tendenzialmente propense ad accettare con benevolenza la presenza di preti che vivevano *more uxorio* con una donna da cui avevano avuto figli. C. VIOLANTE (b), p. 29; G. G. MERLO, p. 410; E. PEVERADA (c), p. 139; P. ADAM, pp. 153-154; A. LANDI, p. 586. Per i loro figli risultava relativamente agevole inserirsi nella struttura socio-economica di cui il padre era parroco. L. BINZ, I, p. 367; P. ADAM, pp. 152-158; M. BERENGO, p. 232; V. L. BERNORIO, p. 46; L. ALPAGO NOVELLO, p. 82; J. DELUMEAU (a), pp. 200-203.

valutazioni piuttosto lontane dalla nostra sensibilità. Singolare il caso di Gorzone, piccola parrocchia della Valcamonica, in cui i laici interrogati riferivano che il parroco teneva presso di sé tale Marina «qui ambo se delexerunt et diligunt uti coniuges». Da questo rapporto era nata una figlia, che proprio l'anno precedente la visita si era maritata e per la quale il padre aveva organizzato «magnum convivium et apparatum pro dicto convivio». È da notare a questo punto che uno dei laici affermava che, nonostante ciò, il sacerdote «nullum scandalum dedit» [13]. La presenza di donne nelle canoniche o in genere la ricorrente denuncia di peccati carnali ad opera di preti venivano considerati con una certa tolleranza dalle popolazioni, esattamente «come la mancanza di riguardo nelle questioni di soldi ai nostri giorni» [14]. Del resto è anche presumibile che i sacerdoti cercassero di porre argine ad una situazione non certo regolare, anche se diffusa, e facevano di tutto per normalizzare la loro posizione. Alla notizia dell'arrivo del vescovo, allontanavano donna e figli dalla canonica, inducendo a credere in un ravvedimento di più ampia e profonda portata. Era il caso di Longhena, nella pianura, dove il curato allontanava la concubina in occasione della visita bollaniana [15].

Nel clero del territorio, escludendo le frequentazioni femminili illecite, la gamma delle carenze morali molto gravi non era particolarmente ampia. Si trattava, in genere, di preti che oltre ad essere concubinari erano anche bestemmiatori, come quello individuato dal Bollani a Manerbio,

[13] ACVB, *Gorzone*, 7, ff. 207-208.

[14] J. LESTOCQUOY, p. 59. «Les fautes de la chair, en particulier, etaient considérées benignes aux jeux de la foule, exactement comme l'indélicatesse dans les questions d'argent de nos jours».

[15] ACVB, *Longhena*, 1, f. 106*v*. «Philippus Quaranta interrogatus iuramento suo respondit quod circa vitam et mores suprascripti presb. Vincentii curati in dicta terra nihil aliud scit nisi quod ipse a mense martii prox. praeteriti tenuit domui suae quamdam mulierem iuvenem suspectam, pro qua fuit admonitus ab hominibus et sindicis terrae, quod deberet dimittere, et promisit, sed numquam a se licentiavit, sed tenuit semper, nisi postquam intellexit quod Rev.mus dom. Episcopus debeat accedere ad dictam terram causa visitationis idest a quatuor diebus citra, ipse se absentavit».

in pianura [16], mentre di un altro a Carpenedolo si diceva praticasse la sodomia con chierico della stessa parrocchia [17]. Manifestazioni tra l'altro molto limitate e scarsamente significative per la delineazione di un quadro generale, in cui venivano acquistando, invece, una certa rilevanza altre infrazioni alla vita sacerdotale, imputabili tuttavia più ad un'elastica interpretazione del proprio ruolo ecclesiastico che non ad una vera e propria trasgressione morale. Non erano pochi, infatti, i sacerdoti che si occupavano di affari in senso lato, coltivando personalmente la terra o dandosi al commercio. Il curato di Vione, in Valcamonica, «laboravit terras suas» e non esercitava il ministero, senza preoccuparsi di pagare un sostituto [18]; quelli di Grignaghe e Losine, pure in Valcamonica, allevavano animali [19]; mentre un cappellano di Calcinato, nella pianura orientale, per arrotondare la magra rendita di 10 ducati che gli dava la titolarità dell'altare di S. Antonio abate, «tenet bombices, seu ut dicitur cavalieri» (bachi da seta) [20]. La maggior parte di questi preti si dedicava però al commercio, strettamente dipendente dalla produzione del proprio territorio, ignorando sovente il vincolo di residenza, come il *rector* di Collio in Valtrompia, riguardo al quale si dichiarava al vescovo «ipse est merca-

[16] ACVB, *Manerbio*, 1, ff. 213-214. Diffusa un po' ovunque la presenza di preti bestemmiatori, assidui ai giochi nelle taverne e ai balli. R. AUBENAS - R. RICARD, pp. 442-443; A. PROSPERI (b), p. 207; L. BINZ, I, pp. 371-372; A. LANDI, p. 587; P. PRETO (b), p. 349; J. FERTÉ, pp. 177-179; L. CHÂTELLIER (b), p. 178; F. HILDESHEIMER, p. 441.

[17] ACVB, *Carpenedolo*, 3, ff. 239v-240.

[18] ACVB, *Vione*, 7, f. 151*v*. Certi preti non disdegnavano di prendere personalmente la zappa in mano per lavorare l'orto della chiesa. Il lavoro della terra del resto non era completamente vietato ai chierici. G. PICASSO, pp. 392-393. La legislazione bollaniana in *Constitutiones*, 1575, pp. 197-198, sembra su questa linea, nonostante il divieto ai sacerdoti di esercitare «praediorum conductionem». Anche il Borromeo, pure nel contesto di molti divieti, consentiva ai suoi sacerdoti di guadagnarsi il necessario con un lavoro manuale. *AEM*, II, col. 73. «Artes vero honestas concedimus, ut aliquid manibus suis lucretur, quo sibi quae ad victum necessaria sunt comparare possit».

[19] ACVB, *Grignaghe*, 7, f. 234; *Losine*, 7, f. 184*v*.

[20] ACVB, *Calcinato*, 3, f. 252.

tor et parum residet in terra»[21]. All'interno di questo mondo della mercatura accadeva così che un cappellano di Pontevico, grosso borgo della bassa irrigua, trafficasse in biade all'interno del territorio[22], e che il parroco di Lodrino, in Valtrompia, si fosse specializzato nelle vendite dei panni di lana, sfruttando come paravento l'attività della cognata[23].

Non sembra però di poter rilevare una vena accusatoria o polemica negli interventi dei laici interrogati. La discrepanza oggettiva fra la volontà di usufruire della presenza continua e permanente di un prete in parrocchia e le scarse risorse per il suo mantenimento, dovevano indurre ad accettare un *modus vivendi* compromissorio, per cui si tollerava che il sacerdote espletasse un'attività economica per integrare i proventi del beneficio o del salario[24]. I casi denunciati dovevano costituire più una violazione del giusto equilibrio fra lavoro e oneri pastorali, piuttosto che una censura per la prassi lavorativa. Per i sacerdoti dalla vita poco consona ai nuovi dettami riformistici si può pensare che, almeno al passaggio del vescovo, prendessero corpo propositi di ravvedimento, come accadeva al già citato curato di Losine, che prometteva «de cetero omnia... animalia vendere et vitam sacedotalem agere»[25]. Nella promessa d'intraprendere una rinnovata vita sacerdotale si può cogliere il segno di un suggerimento che veniva direttamente dal vescovo e che illumina sulle modalità del suo intervento, specie se era compromessa l'immagine pubblica di curatori d'anime.

Delineato questo quadro – per altro non particolarmente

[21] ACVB, *Collio*, 7, f. 54*v*. L'attività commerciale era uno dei tanti elementi di omogeneità socio-economica del prete. L. PÉROUAS, p. 201; A. PASTORE, (a), pp. 55-56.

[22] ACVB, *Pontevico*, 1, f. 190*v*.

[23] ACVB, *Lodrino*, 7, f. 31; *Levrange*, 7, f. 131.

[24] Su ogni altra considerazione faceva agio la sua rassicurante presenza per lo svolgimento dei riti e la cura esteriore della chiesa. M. BERENGO, p. 323; G. DE SANDRE GASPARINI, (c), p. 179; G. CHERUBINI (b), p. 400.

[25] ACVB, *Losine*, 7, f. 184*v*.

drammatico – è interessante verificare che gli interventi del Bollani non tenevano conto, se non in minima parte, delle denunce dei laici[26]. Dopo aver ascoltato attentamente, il vescovo ammoniva i sacerdoti per un numero di casi pari circa alla metà di quelli emersi nell'interrogatorio. Non tutte le denunce dovevano apparire sufficientemente supportate dai fatti o tali da evidenziare una carenza tanto grave da richiedere il fermo intervento dell'autorità. In modo particolare, per quanto riguarda i «traffici» mercantili dei sacerdoti, non risultano prese di posizione da parte del Bollani, ben al corrente di una realtà economica che imponeva talora un'integrazione finanziaria della rendita attraverso le più svariate occupazioni, dalla coltivazione della terra al commercio.

Per il numeroso gruppo di sacerdoti concubini con prole, il Bollani adottò in una sola occasione la sospensione dall'ufficio con relativo congelamento delle rendite. Il parroco di Bossico, piccolo centro a nord del lago d'Iseo, aveva «moglie» e quattro figli: il caso forse più grave che il Bollani si sia trovato a risolvere. La sospensione *a divinis* veniva provvisoriamente fissata per un lasso di trenta giorni, ma con ogni probabilità il vescovo dubitava che quel sacerdote riuscisse ad allontanare moglie e figli per tornare ad essere un curatore d'anime dai requisiti idonei. Oltre al sequestro delle rendite, ordinava infatti al sindaco e al console di quella terra di stilare un dettagliato inventario dei beni parrocchiali e di mettersi immediatamente alla ricerca di un curato idoneo, da mantenere adeguatamente[27]. Questo rappresentò tuttavia un provvedimento eccezionale nel corso dell'intera visita. Normalmente, infatti, il Bollani ordinava al sacerdote di allontanare la donna dalla sagrestia e di interrompere qualsiasi rapporto, come nel caso del *rector* di Saviore, in Valcamo-

[26] I casi denunciati al vescovo di sacerdoti che frequentavano donne erano rispettivamente: 13 in pianura, 8 nella pedemontana e 14 in montagna; gli interventi del Bollani: 5 in pianura, 1 nella pedemontana e 7 in montagna. Riguardo alle attività economico-commerciali le denunce erano 5 in pianura e 7 in montagna; uno solo, in montagna, l'intervento del vescovo.

[27] ACVB, *Bossico*, 7, f. 227*v*.

nica, che doveva sbarazzarsi della donna con cui viveva, la quale «sub pena excommunicationis infra duos menses recedere debeat a terra de Saviori et alio habitatura» [28]. Non manca però una certa attenzione per gli eventuali figli naturali, al cui mantenimento il sacerdote doveva provvedere, come il parroco di Cerveno, sempre in Valcamonica, che un figlio aveva avuto da una vedova che fungeva da perpetua [29].

Seppur assai gravi, i casi erano del resto abbastanza limitati numericamente; la più alta frequenza si registrava in Valcamonica, dove l'isolamento delle parrocchie poteva indurre ad un maggior lassismo morale da parte degli ecclesiastici. La stessa valle deteneva anche il primato dei preti che si dedicavano ad attività economiche, sopperendo in tal modo alla scarsità delle rendite beneficiali. Queste infrazioni alla regola canonica sono fra loro intimamente connesse, non tanto perché verificabili nella stessa area geografica, quanto perché era acquisito nella struttura socio-economica del tempo che un prete impegnato nel lavoro potesse godere di un aiuto familiare. Che l'aiuto poi si trasformasse abbastanza tranquillamente in convivenza parafamiliare non deve lasciare perplessi più di tanto.

Si trattava comunque di una realtà che, almeno nelle sue manifestazioni pubblicamente più riprovevoli, sarebbe ben presto rientrata nell'ambito della norma canonica, anche se una mentalità davvero nuova nelle relazioni umane avrebbe potuto scaturire solo da una diversa impostazione della vita dei giovani chierici. Durante la sua visita, il vicario generale Pilati avrebbe registrato, dopo solo pochi anni, la pressoché totale estinzione del fenomeno, o comunque, non ne avrebbe più avvertito espressioni pubbliche e flagranti degne di nota. Non mancava certo qualche caso, come a Castelmella in pianura, in cui

[28] ACVB, *Saviore*, 7, f. 121*v*; *Ono*, 7, f. 180; *Pisogne*, 7, f. 231*v*; *Cerveno*, 7, f. 182.

[29] ACVB, *Cerveno*, 7, f. 182.

al curato che viveva con la «moglie» veniva ordinato di allontanarla nel volger di otto giorni, ma nel complesso il fenomeno si era occultato, tanto da non lasciare tracce nei verbali del visitatore [30]. Ciò che stupisce in questa repentina «scomparsa» è il fatto che parte dei sacerdoti cui era stato ordinato di allontanare le donne, con le quali di fatto convivevano e dalle quali avevano avuto figli, risultassero ancora regolarmente alla guida della propria parrocchia in occasione della visita del vicario generale. Le annotazioni, di norma assai più scarne di quelle del vescovo e attente più agli aspetti amministrativi della realtà ecclesiastica, non consentono di appurare con esattezza se il fatto di ritrovare ancora gli stessi sacerdoti in cura d'anime nelle medesime chiese fosse da ascrivere ad un'abile dissimulazione di un disordine morale persistente ed effettivo, o piuttosto derivasse da rigenerati costumi. La situazione generale doveva tuttavia essere sotto controllo dato che le Costituzioni del 1575 non trattano del problema in modo diretto o particolare. Il Bollani ribadiva che nelle canoniche potevano a giusto titolo vivere solo madri e sorelle del sacerdote e che, per la presenza di donne estranee alla famiglia, era necessario il consenso del vescovo o del vicario foraneo [31]. Questo primo ed estrinseco momento di rinascita di valori morali, finalmente consoni alla figura del sacerdote, avrebbe col tempo consentito di costituire un diverso modello di prete nella comunità parrocchiale.

2. *Il nuovo modello di sacerdote: dignità di vita e preparazione culturale*

La moralizzazione della vita del sacerdote, l'abbandono di tutto ciò che poteva confonderlo col mondo laico e

[30] ACVB, *Castelmella*, 2, f. 2*v*.

[31] *Constitutiones*, 1575, p. 196. «In aedibus vero, quae sunt ad Clericorum usum aedificatae, ne alias quidem, matribus, sororibusve exceptis, mulieres quascunque, quovis etiam affinitatis, et propinquitatis gradu sibi coniunctas, absque Episcopi, aut Vicarij foranei scripta facultate secum habitare permittant».

profano, per identificarsi e accettare il nuovo ruolo nell'ambito della *societas christiana*, rappresentavano momenti iniziali di un disegno pastorale di più ampio respiro che, attraverso la trasformazione interiore, faceva dei consacrati l'essenziale strumento per il processo di disciplinamento dell'intera società. L'intervento del Bollani si attuò secondo ritmi e scansioni differenziati, vista la complessità del problema e le implicanze pastorali che rivestiva. Già nelle Costituzioni del 1564 il vescovo sanciva che gli aspiranti agli ordini «assiduo studio sic intendant ut tam sancto ministerio dignos se nobis probare possint»: un programma-base per porre solide fondamenta al futuro della diocesi di Brescia con un clero degno e preparato [32]. Il compito più arduo da affrontare riguardava la riqualificazione del clero già in cura d'anime. Non solo saper leggere e scrivere, ma comprendere ciò che si leggeva, saper recitare breviario e messale, conoscere significato e rituale dei sacramenti, rispettare i canoni nella consacrazione e nell'assoluzione: questo pretendeva il presule e questo tendeva ad appurare, durante la visita, con i suoi minuziosi interrogatori [33]. Obiettivi minimi; eppure, la situazione generale rilevata risultava tanto desolante, al punto da richiedere subito di por mano ad un'intensa opera di riacculturazione primaria di quel clero che il tridentino e Roma volevano modello per il popolo.

Nelle parrocchie visitate dal vescovo era raro imbattersi in sacerdoti che fossero laureati in *utroque iure*. Si trattava di casi isolati in un contesto generale in cui i gradi accademici e gli studi di diritto o di teologia erano solitamente riservati ai figli del patriziato locale e della ricca

[32] *Constitutiones*, 1564, p. 3. Riguardo ai requisiti teoricamente richiesti e al basso livello culturale dei parroci nel basso Medioevo e nella prima metà del XVI secolo si veda D. HAY, pp. 86-96; M. BERENGO, p. 323; F. CHABOD (a), p. 253; L. BINZ, I, pp. 283-287, 338-356; F. RAPP (b), pp. 430-434; J. TOUSSAERT, pp. 563-569; P. ADAM, pp. 141-151; G. PENCO, p. 511; R. PUTELLI (a), pp. 72-90. Scuole e seminari per la formazione del clero in epoca pretridentina erano estremamente scarsi e poco qualificati. D. HAY, p. 134.

[33] Il dibattito svoltosi durante il concilio di Trento in H. JEDIN (a), II, pp. 100-121.

«borghesia» mercantile, ed aprivano la via ai più dotati e ambiti benefici non curati del territorio, o alle dignità e agli uffici canonicali e di curia, per cui era esplicitamente richiesto il dottorato [34]. Agli addottorati non erano certo riservati i disagi della cura d'anime in parrocchie di campagna, a meno che non si trattasse della «prepositurale di famiglia», come nel caso del nobile Camillo Gambara, *rector* appunto di Gambara, o del ricco beneficio parrocchiale di Canneto, in pianura, la cui rendita di 249 ducati annui consentiva a Ludovico Arrivabene di starsene tranquillamente all'università. Dal punto di vista pastorale, durante la visita, il presule si trovava di fronte ad un titolare permanentemente assente per «motivi di studio» e a un nobile tardo-rinascimentale che teneva in canonica una donna, definita dagli uomini «eius uxor», ma che non disdegnava neppure sollecite attenzioni per «quadam puella eius colonorum» [35].

Non mancavano tuttavia preti colti, anche se di formazione prevalentemente classica, piuttosto che di salda dottrina teologica, come a Chiari, dove ai due precettori di grammatica il vescovo ordinava «ne legant vel interpretentur libros obscoenos ut Ovidium, et legant Canisium clericis» [36]. La fermezza con cui il Bollani sconsigliava lo studio dei poeti, e particolarmente quelli «obscoeni», si rifaceva ai dettami contariniani del *De officio episcopi.* L'educazione dei giovani doveva tenersi alla larga dalla lascivia di certa poesia, possibile corruttrice della loro integrità morale [37]. Il monito era rivolto soprattutto ai maestri e ai parroci, cui era affidata la formazione culturale e

[34] Il nobile Paolo Aleni titolare di Ospitaletto, Cristoforo Pilati titolare di Toscolano e il nobile Ludovico Arrivabene titolare di Canneto furono per un certo periodo vicari generali del Bollani e suoi collaboratori. L. F. FE' D'OSTIANI (a), pp. 190-198. Per gli addottorati la carriera ecclesiastica era sovente rapida e finanziariamente remunerativa. E. BRAMBILLA (a), p. 334; F. RAPP (b), pp. 296-299; A. D'ADDARIO (a), p. 109; V. L. BERNORIO, pp. 45-46; C. FANTAPPIÉ, pp. 159-161.

[35] ACVB, *Gambara*, 3, ff. 72*v*-73.

[36] ACVB, *Chiari*, 1, f. 62*v*.

[37] G. FRAGNITO, pp. 170-171.

spirituale della gioventù. Era possibile infatti trovare sacerdoti che insegnavano nelle pubbliche scuole come il *rector* di Cimmo in Valtrompia, permanentemente assente dalla parrocchia perché stava a Bovegno, pure in Valtrompia, a far il maestro [38]. A questo proposito bisogna ricordare che in epoca postridentina si iniziò a dedicare particolare attenzione al mondo della scuola. L'ortodossia dei contenuti culturali e, soprattutto, degli insegnanti doveva essere rigorosamente verificata, sia per i maestri incaricati di trasmettere i primi rudimenti del sapere (*ludimagistri*), sia per gli insegnanti delle arti del trivio e del quadrivio (*gymnasiarchi*). Richiamando la bolla di Pio IV «In sacrosancta» del 13 novembre 1564, il Bollani fissava per i primi una dettagliata normativa che prevedeva un rigoroso controllo sui libri di testo, oltre alla loro approvazione da parte del vescovo. I *ludimagistri* dovevano inoltre insegnare i rudimenti della dottrina cristiana e accompagnare nei giorni festivi i bambini in chiesa, collaborando all'opera di formazione religiosa [39].

Tornando alla cultura del clero, si può affermare che, nel complesso, il quadro che si ricava dai verbali di visita risulta deprimente, anche se ci si limita ai contenuti di un sapere minimo per esercitare il ministero sacerdotale: parroci e cappellani a mala pena riuscivano a compitare il latino liturgico per non parlare delle loro conoscenze biblico-teologiche decisamente molto limitate. Alla notizia dell'imminente arrivo del vescovo, alcuni curati abbandonavano la parrocchia o si sottraevano ad un esame dall'esito negativo accampando indisposizioni fisiche. A quanti non si presentavano, il visitatore imponeva di comparire

[38] ACVB, *Cimmo*, 7, f. 36*v*.

[39] A Lovere il ludimagistro era pagato dalla confraternita della Carità. ACVB, 8, f. 60*v*. «Expenduntur autem praedicti redditus dando duc 10 Ludimagistro qui docet 30 pueros gratis». Le norme emanate dai concili provinciali sui ludimagistri in *AEM*, II, coll. 31-32; quelle del Bollani in *Constitutiones*, 1575, pp. 19-21 e «Editto per li maestri di scuola», Prima domenica di Ottobre, in *Constitutiones*, 1575, pp. 40-43. Il controllo dei maestri, e più in generale della scuola, rappresentava per i vescovi una tappa obbligata attraverso cui informare la diocesi ai nuovi dettami morali e culturali elaborati dall'assemblea tridentina. A. Biondi, pp. 274-277; A. Prosperi (d), pp. 243ss.

quanto prima in curia a Brescia, pena la sospensione dall'ufficio e la revoca della rendita. I verbali ci illuminano sui preoccupanti livelli di incompetenza riscontrati dal Bollani: «ignarus», «incompetenter» o «minus competenter» sono sigle riassuntive molto frequenti al termine del resoconto per ogni sacerdote. Accanto ad una doverosa cautela nella loro valutazione, vi è anche la difficoltà di tradurre in dati e riferimenti concreti l'esatto significato assunto da quelle formule sintetiche. A ciò va aggiunta l'impossibilità di valutare con precisione schemi e *forma mentis* in base ai quali l'esaminatore conduceva l'interrogatorio, schemi che nella loro ossessiva ripetitività e nella schematica scansione delle domande a verbale, sono indice e sintesi di un lavoro che doveva tener conto del poco tempo a disposizione per l'indagine, ed essere condotto con rigore, per intervenire, proporre, imporre. Poteva così accadere che durante la visita del Bollani alla piccola parrocchia di Torbole, nella pianura, il 2 settembre 1565, il curato Nicola Salvatori, dopo l'interrogatorio, venisse ritenuto «minus sufficienter». Lo stesso sacerdote, nuovamente sentito dal vescovo, nel maggio successivo, durante la visita alla parrocchia di Leno, in pianura, dove risiedeva abitualmente violando il dovere della residenza, era dichiarato «sufficienter». Lo scarto di valutazione sembra eccessivo per attribuirlo a studi tanto intensi e proficui da poter ribaltare il giudizio in così breve lasso di tempo [40]. Risulta assai più probabile che il presule abbia adottato parametri più elastici o che un ruolo importante abbiano giocato la «fretta e stanchezza» del visitatore. L'esempio è unico e consiglia, anche per questo, un'attenta cautela nell'analisi di siffatte valutazioni dei sacerdoti diocesani.

[40] ACVB, *Torbole*, 1, f. 7; *Leno*, 3, f. 45*v*. Le prime visite postridentine evidenziarono ovunque un alto tasso di ignoranza nel clero in cura d'anime, particolarmente tra quello rurale. D. JULIA (c), pp. 346-347; M. MARZOLA, I, pp. 202-204; A. FINO, p. 416; S. TRAMONTIN (a), p. 519; A. MONTICONE (a), pp. 247-248; P. PRETO (b), p. 345; P. ALTIERI (a), pp. 55-58; P. CAIAZZA, pp. 87-88; A. LANDI, p. 585; F. MOLINARI (a), pp. 155-165; L. TACCHELLA, pp. 33-35, 72-74; G. MARCHI, pp. 289-293; G. FABIANI, pp. 272-275; G. PINTO, III, pp. 38-39; H. FERTÉ, pp. 186-195; L. PÉROUAS, p. 202.

Livelli di cultura del clero secolare: visita Bollani

	Presbiteri interrogati	Competenter	%	Incompetenter	%
Pianura	298 (46)	131	43,95	121	40,60
Pedemontana	143 (38)	58	40,55	47	32,86
Montagna	120 (27)	58	48,33	35	29,16
Totale	561 (111)	247	44,02	203	36,18

I numeri tra parentesi sono relativi a quegli interrogatori conclusi senza valutazione, in cui il verbale si limita a riferire *examinatus*.

Pur ipotizzando un esito positivo dell'interrogatorio anche là dove i verbali registrano solo «examinatus», si è sempre di fronte a una situazione in cui la media degli esiti negativi tocca il 36% degli interrogati. Il dato va ulteriormente definito; si deve infatti tenere presente che la differenza fra il totale degli esaminati e il numero complessivo dei sacerdoti presenti in diocesi era composta di non residenti e di tutti coloro che con diverse giustificazioni si erano sottratti al giudizio. Scomponendo i dati, si può ancora rilevare che sugli «incompetenter» della pianura incideva notevolmente il nucleo di cappellani, sovente senza cura d'anime. Per la zona montuosa e pedemontana giocavano invece fattori di disagio geografico ed esiguità della rendita: in questi magri benefici e nelle curazie salariate si trovava una fascia di preti povera e spesso incolta, senza possibilità di scambi culturali né di arricchimento spirituale [41]. I verbali di visita testimoniano

[41] Mi sembra eccessivamente positivo e indulgente il giudizio sulle condizioni culturali del clero di montagna e, in modo particolare, della Valcamonica, fornite da V. Bonomelli, pp. 141-146, definite tutto sommato soddisfacenti. Ad ingrossare questa frangia di proletariato clericale contribuiva la schiera di quei frati che, lasciato il convento, se ne tornavano alle loro terre in cerca di un impiego qualsiasi. All'epoca della visita del Bollani erano ben 63, ufficialmente registrati presso la cancelleria vescovile. *Atti della visita pastorale*, II, p. XXVIII. Sugli sforzi di autorità ecclesiastica e civile di migliorare il livello morale della vita conventuale si veda P. Guerrini (i), p. 73; F. Chabod (a), pp. 243-248; D. Hay, pp. 97-107.

che solo due preti furono temporaneamente sospesi *a divinis* in due parrocchie della pianura: uno a Coniolo «ad evitanda pericula», e un altro a Orzivecchi «propter eius levitatem et ineptias» [42]. Profonda è la differenza fra gli esiti di questo pacato intervento e quelli frutto di drastica rigidità dell'Ormaneto in visita a Padova nello stesso torno di tempo, dove le sospensioni di preti incolti fioccarono numerose [43]. Era anzi lo stesso vescovo a rendersi conto per primo delle molte cause di oggettivo disagio in cui si trovavano a vivere i preti in alcune zone del territorio diocesano: nella piccola e misera parrocchia di Brione, nella pedemontana occidentale (rendita 15 ducati), per citare solo un esempio, il parroco «examinatus mediocriter respondit et tollerabilis attenta qualitate loci» [44].

Quando la situazione raggiungeva livelli preoccupanti, il vescovo interveniva e ingiungeva al sacerdote di mantenersi in servizio «pro missa tantum» [45], stabilendo di fatto che, anche solo momentamente, venisse sancita una separazione fra mera pratica rituale e una ben più impegnativa cura d'anime di vasta e complessa conduzione, per la quale erano richiesti requisiti di più solida cultura e accettabile moralità. Le necessità pastorali erano del resto tanto cogenti da indurre a mantenere in servizio sacerdoti non certo preparati come accadeva a Saviore in Valcamonica, il cui curato era risultato conoscere «nihil quo ad latinum quo ad praticam aliquid» [46]. Questi scorci di rea-

[42] ACVB, *Coniolo*, 1, f. 122v; *Orzivecchi*, 1, f. 136.

[43] P. PRETO (b), pp. 345-347. Altrettanta durezza si può riscontrare negli interventi del Giberti durante le sue visite pastorali alla diocesi di Verona. A. PROSPERI (b), pp. 202-207.

[44] ACVB, *Brione*, 7, f. 322. Solitudine e isolamento saranno a lungo elementi dominanti nella vita dei preti di montagna. U. MAZZONE, p. 354.

[45] Per fare solo qualche esempio. ACVB, *Roccafranca*, 1, f. 79*v*; *Cologne*, 1, f. 37; *Ghedi*, 3, f. 28; *Asola*, 3, f. 146*v*; *Calvisano*, 3, f. 181*v*; *Bedizzole*, 5, f. 167; *Gavardo*, 5, f. 23*v*; *Iseo*, 7, f. 257; *Cividate*, 7, f. 86*v*; *Bienno*, 7, f. 96*v*.

[46] ACVB, *Saviore*, 7, f. 120. L'ignoranza del latino da parte del clero era così diffusa che, tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, andò sempre più affermandosi l'uso del bilinguismo nella letteratura ad esso dedicata. A. PROSPERI (a), p. 146.

lismo lasciano trasparire la logica alla quale obbedivano gli interventi del presule, una logica che faceva confluire quanto a direzione pastorale e amministrazione diocesana quell'immenso patrimonio di «arte del buon governo», maturato dal patriziato veneziano in secoli di esercizio e affinamento di dominio. La presenza di preti, pur di scarso livello culturale, era da preferirsi all'ipotesi di trascurare le popolazioni rurali, lasciandole nel più completo abbandono. Ciò era in armonia con i suggerimenti che il Consiglio dei X – informato delle indiscriminate e sbrigative sospensioni di preti «ignoranti» da parte dell'Ormaneto a Padova – impartiva ai Rettori di quella città, perché facessero presente la situazione al vescovo e gli ricordassero che era meglio avere alla cura delle chiese sacerdoti di «mediocre eruditione, che non ne haver alcuno» [47]. Risulta evidente, in questo rilievo, la funzione dei sacerdoti come diffusori periferici dei valori religiosi, culturali e statuali della Repubblica, che essi diffondevano e garantivano anche nei più sperduti borghi del territorio. Per il patrizio veneziano Domenico Bollani – già al servizio diplomatico e civile della Serenissima – una raccomandazione del genere era quasi inutile, dato che il suo cattolicesimo, attento in particolare al funzionamento della ritualità e della sacramentalizzazione, era in perfetta linea con le direttive impartite in materia religiosa da Venezia, tanto gelosa dei propri privilegi e della propria giurisdizione, quanto attenta ad ogni «novità» che potesse turbare le coscienze. Ancor più vigile si faceva poi la Repubblica da quando, con la venuta in Milano di Carlo Borromeo, Brescia e Bergamo si trovavano ad essere sottoposte alla giurisdizione di Roma e al controllo più pressante del metropolita milanese. Di qui forse il richiamo ai «doveri» del patrizio con responsabilità di governo seppure ecclesiastico e, di riflesso, la cautela con la quale il Bollani cercava di muoversi tra le spesso contrastanti direttive emanate da Consiglio dei X e arcivescovo di Milano.

[47] P. Preto (b), p. 347.

Che ciò non significasse, tuttavia, trascurare il proprio impegno pastorale, lo si evince dalla lettura dei verbali. Ricorrente e perentorio era l'ordine per il sacerdote impreparato «quod emat Canisium et compareat melius instructus» [48]. Suggerimenti per un'accelerata ed elementare acculturazione di base – la lettura appunto del Canisio – testimoniano *e converso* il basso livello culturale del clero del territorio [49]. Pur tenendo conto delle difficoltà d'approccio alla lingua latina, le possibilità di studio per i preti di campagna erano assai limitate. Le domande sull'esistenza in parrocchia di una biblioteca, facevano scoprire al Bollani che, quando c'erano, i testi posseduti si riducevano alle Costituzioni episcopali, ai Casi riservati e al Calendario, mentre solo in poche canoniche vi erano anche i decreti del tridentino. A questo riguardo bisogna ricordare che per tutto il Medioevo al clero veniva fatto obbligo di possedere e leggere gli statuti sinodali, che rappresentavano il primo vero e proprio «manuale di pastorale» [50]. In questa funzione, al *liber synodalis* veniva affiancandosi – per sostituirvisi anche ufficialmente, verso la metà del XV secolo – una *summula confessionis*, a sottolineare il ruolo centrale di questo sacramento, per amministrare il quale i sacerdoti erano invitati ad acquisire una precisa conoscenza della casistica relativa [51].

[48] Bollani imponeva sovente questo rapido aggiornamento culturale. Per fare solo qualche esempio. ACVB, *Bedizzole*, 5, f. 166*v*; *Mazzano*, 5, f. 9*v*; *Pezzoro*, 7, f. 69; *Angolo*, 7, f. 210*v*; *Prestine*, 7, f. 95; *Torbole*, 1, f. 7; *Roncadelle*, 1, f. 6*v*; *Roccafranca*, 1, f. 79*v*; *Cologne*, 1, f. 37. Pietro Canisio pubblicò ben tre versioni del suo catechismo: nel 1555 uscì il grande catechismo latino, dal titolo *Summa doctrinae christianae, per quaestiones tradita et in usum christianae pueritiae nunc primum edita*; nel 1556 ne pubblicò uno più piccolo per i bambini, edito prima in latino e poi in tedesco; nel 1559, infine, uscì il *Parvus catechismus catholicorum*.

[49] Sul catechismo del Canisio e altri testi per la formazione culturale del clero durante il XVI secolo si veda A. PROSPERI (a), pp. 142-163. Grazie alla stampa e alla più rapida circolazione del libro i vescovi poterono agire con maggior efficacia sul processo di rinnovamento culturale e pastorale del clero in cura d'anime. P. DEYON, pp. 18-19.

[50] L'espressione è in P. MICHAUD QUANTIN (b), p. 80. Sul ruolo educativo e di trattato per il clero degli statuti sinodali si veda O. PONTAL, pp. 36-38, 85; G. BRIACCA, p. 120; Z. ZAFARANA (b), p. 520; E. PEVERADA (d), pp. 144-145.

[51] Z. ZAFARANA (b), pp. 527-528.

Nei casi in cui si poteva parlare di dotazione consistente – come nella parrocchia di Corzano, nella pianura – ai ricorrenti titoli sopra ricordati si aggiungevano «libros necessarios ad curam animarum exercendam ut puta Landulphum, Thesaurum novum, Concilio Tridentinum, Manipulum curatorum, Canisium et alios»[52]. La diffusione dei decreti conciliari e diocesani è giustificata dal denso contenuto giuridico-parenetico di questi testi, su cui dovevano poggiare le scelte pastorali dei curati. Volume di natura spirituale era invece la *Vita di Gesù Cristo* di Landolfo di Sassonia, che incontrava buona accoglienza come lettura alternativa all'omelia per il suo carattere asceticospirituale. Dal canto suo, il *Manipulus curatorum* aveva avuto una larghissima diffusione presso il clero in cura d'anime, tanto da diventare presto un *best-seller* in materia[53]. I dati di una parrocchia abbastanza ben dotata di volumi non devono per altro trarre in inganno: i libri erano in genere pochissimi e altrettanto scarsa la presenza di biblioteche, soprattutto nelle zone più povere della montagna, e mediamente con non più di tre testi. Ecco i dati della presenza di biblioteche in diocesi:

Parrocchie con biblioteche: visita Bollani

	Parrocchie	Biblioteche	%
Pianura	138	105	76,08
Pedemontana	84	50	59,52
Montagna	99	58	58,58
Totale	321	213	66,35

Al di là della pura capacità o della consuetudine alla lettura, il libro era un bene costoso e a volte non alla porta-

[52] ACVB, *Corzano*, 1, f. 100*v*. Sulla «biblioteca del parroco» postridentino si veda A. PROSPERI (d), pp. 227, 230 ss.; A. TURCHINI (d), pp. 91-93; F. MOLINARI (g), p. 35.

[53] La definizione in L. BINZ, I, p. 352. Si veda anche P. MICHAUD QUANTIN (b), p. 81.

ta di tutti. Come altri presuli della provincia ecclesiastica milanese, su indicazione dei concili provinciali presieduti dal Borromeo, anche il Bollani, nelle Costituzioni sinodali del 1575, stabiliva ufficialmente la dotazione libraria considerata «indispensabile» per ogni sacerdote in cura d'anime:

«Veteris ac Novi testamenti volumina, et eorum aliquem magis utilem interpretem, Librum de Sanctorum vitis, Catechismum Romanum, Rationale Divinorum officiorum, Libellum de Missae caerimoniis, Tridentinum Concilium, nostrasque has Constitutiones»[54].

Ma occorrerà tempo prima che questi pur elementari principi siano acquisiti.

I rilievi che si possono fare sui ridotti elenchi di libri dei parroci e sulle indicazioni culturali del vescovo sono diversi: accanto alla carenza di opere teologiche, il testo biblico appare solo in fugace menzione, unito ad un volume utile alla sua interpretazione. Se si pensa agli ostacoli che il testo latino opponeva alla lettura, si può affermare che i sacerdoti di campagna ebbero scarsa dimestichezza con la sacra scrittura. Va pur detto che l'indeterminatezza di quel «aliquem magis utilem interpretem» potrebbe far pensare ad una maggiore larghezza di vedute rispetto alle restrittive disposizioni borromaiche in campo di esegesi biblica. In territorio veneziano vi era una più variegata circolazione di commenti che, ritenuti «ortodossi» dal Bollani, non valeva la pena limitare o addirittura abolire. Numericamente più consistente invece la sezione relativa alla pratica pastorale quotidiana e ai testi di morale edificante: vi si può leggere, quindi, l'intento prevalente di plasmare un clero in base ai sicuri e controllabili canoni di pietà docile e operativa più che promuovere una libera ricerca verso forme di una pietà dotta e ascetica, decisamente meno «utile» a livello pastorale nonché sfuggente al controllo dogmatico.

[54] *Constitutiones*, 1575, pp. 190-191. I sacerdoti avvertiranno il bisogno di una dotazione libraria più consistente solo quando la formazione intellettuale ricevuta in seminario plasmerà il loro nuovo modo di rapportarsi ai problemi culturali. D. JULIA (c), pp. 347-350; L. PÉROUAS, pp. 263-264; T. J. SCHMITT, p. 133.

Lo *status* culturale del clero non può certo stupire se appena si considerano estrazione sociale e formazione dei chierici di campagna, che costituivano il materiale umano che avrebbe sostituito i sacerdoti che lasciavano l'incarico. L'accesso agli ordini minori rappresentava spesso la via più comoda per fruire di consistenti benefici, le cui rendite permettevano un buon tenore di vita, o di dedicarsi agli studi, o di rimanere tranquillamente in città e goderne i frutti, senza disagi e incombenze pastorali. Si trattava quindi di vocazioni non certo solide, come spesso il Bollani poteva constatare. Per quanto non si trattasse di casi diffusi, erano certamente considerati dai diretti interessati come «normali» e con naturalezza o, addirittura, con stanca supponenza venivano confessati al presule. Era il caso del padovano Bartolomeo Panteo che, titolare di Savallo e Bogliaco, sulla riviera benacense, tranquillamente dichiarava di essere solo suddiacono, che avrebbe provveduto entro l'anno a prendere gli ordini ulteriori, mentre non poteva risiedere continuamente «multis occupationibus impeditus», anche se in seguito avrebbe risieduto [55].

Si trattava di un patrizio padovano. Quanto invece ai giovani di famiglia povera – specie se di estrazione contadina – apprendevano da un sacerdote più anziano le nozioni elementari per esercitare il ministero. Alla modesta e familiare scuola di questi preti si assimilavano, in modo certo sommario, i rudimenti della lingua latina, il rituale dell'amministrazione sacramentale e delle celebrazioni liturgiche, mentre maggior spazio era riservato alle più utili nozioni per attuare una redditizia amministrazione delle terre che costituivano il beneficio parrocchiale. Si trattava di una formazione limitata e pragmatica, chiusa nel ristretto ambito degli interessi specifici e territoriali, che non badava – e neppure se lo prefiggeva – ad aprire la strada ad una più profonda formazione culturale, ridu-

[55] ACVB, *Savallo*, 5, ff. 135-135*v*. Per le carenze del clero curato in rapporto al reclutamento e ai metodi di formazione si vedano i penetranti rilievi di G. MICCOLI, pp. 547 ss.

cendosi ad una sorta di apprendistato per molti aspetti analogo a quello del mondo artigiano da cui mutuava contenuti e lineamenti. Dominante era la componente pratica e quasi del tutto assente la spinta ad affinare qualità spirituali e morali che avrebbero dovuto caratterizzare il futuro sacerdote. A questo riguardo già Antonino, arcivescovo di Firenze, aveva notato come spesso il giovane avviato al sacerdozio si riduceva ad essere il famiglio del prete più anziano che lo teneva presso di sé per impiegarlo come servitore piuttosto che curare in lui la formazione di un futuro uomo di chiesa [56].

Oltre all'esame per i benefici, il vescovo istituiva un esame più specifico per accertare il livello di conoscenza teologica del clero, specie per quanto riguarda la soluzione dei «casi di coscienza». A tal fine, aveva provveduto alla nomina degli *Esaminatori sinodali* che fossero *i garanti* dell'eventuale promozione dei chierici alla missione pastorale provvedendo, nel contempo, all'aggiornamento culturale dei sacerdoti in cura d'anime. In attesa di poter istituire la prebenda Teologale e quella Penitenziaria, il Bollani incaricava un canonico della cattedrale della lettura, spiegazione ed esegesi della S. Scrittura [57] mentre, con riunioni gestite dall'arciprete della cattedrale, veniva intensificato l'aggiornamento dei confessori sul fondamentale problema dei casi di coscienza [58]. Questo per il clero cittadi-

[56] D'ADDARIO (a), p. 110, e (b), pp. 386 ss. Questa forma di apprendistato costituiva una prassi consolidata e diffusa. D. HAY, p. 88; V. L. BERNORIO, p. 45; P. ADAM, pp. 143-144.

[57] L. F. FÈ D'OSTIANI (a), p. 55. Le norme del Bollani per l'istituzione della prebenda Teologale e Penitenziaria in *Constitutiones*, 1575, pp. 97-98. Le resistenze capitolari e le difficoltà finanziarie incontrate dal vescovo in tale frangente punteggiavano di sfoghi amareggiati il suo epistolario con il Borromeo. D. MONTANARI (a), pp. 96-97; C. CAIRNS (d), pp. 168-169. Analoghe difficoltà incontrarono altri presuli italiani desiderosi di dotare le loro diocesi di questa istituzione pastorale. A. ERBA (a), pp. 366-370.

[58] *Constitutiones*, 1575, p. 80. «Iis Congregationibus, quibus frequentiores Confessariorum dubitationes statis temporibus tractari, iisque lectionibus, quae publicae ad Clericos haberi in aedibus Episcopalibus solent, non solum ipse, quoties poterit, interesse studeat; sed illud etiam apud Clericorum Decuriones, quibus hanc curam peculiarem demandavimus, diligenter agat, ut in haec studia sedulo Clerici omnes incumbant». A MONTICONE (b), p. 42; S. TRAMON-

no. Nel territorio, la funzione di organizzatori culturali oltre che di visitatori e controllori delle parrocchie loro soggette, spettava invece ai vicari foranei; durante le regolari congregazioni mensili tenute a livello vicariale essi dovevano guidare le discussioni sui casi di coscienza. A questo scopo era prevista la lettura di «una somma Angelica, o Silvestrina, o altra simile che tratti dei casi di coscientia». Complementare doveva essere inoltre lo studio del

> «Concilio generale di Trento e il Provinciale di Milano; il Catechismo di Roma; un homiliario che serva a tutte le Domeniche e feste dell'anno; il libro del vescovo Calagoritano intitolato avisi delli curati; il Sacerdotale, la summula dell'Arcivescovo Antonino, latina o volgare; overo il Directorio confessorum, oltre il suo proprio Breviario e messale» [59].

L'opportunità di un confronto nelle congregazioni del clero lasciava intendere il bisogno di un maggiore approfondimento culturale. Il numero dei testi suggeriti risulta infatti sensibilmente più ricco se paragonato a quello sancito dalle Costituzioni del 1575. Si trattava di un tentativo pratico per rimediare nel più breve tempo possibile alle profonde lacune culturali e teologiche riscontrate, e in tale progetto di recupero s'inseriva anche la raccomandazione ai parroci di stabilire un numero definito di ore da dedicare a riunioni private con gli altri confratelli della parrocchia «per studiare, e conferire fra loro famigliarmente, qualche lettioni delli sopradetti, o altri libri, et anco chiamare a così utile e santo essercitio li chierici per allevarli charitativamente nelle loro Chiese» [60].

Proprio alla formazione culturale e spirituale dei futuri sacerdoti erano rivolte le attenzioni del Bollani, consapevole che solo una nuova generazione di preti più preparati avrebbe potuto pienamente attuare una rinnovata e in-

TIN (a), p. 519; G. MARCHI, pp. 293-294; A. TURCHINI (d), pp. 88-90; P. PRODI (b), p. 333; D. BEGGIAO, p. 12; C. FANTAPPIÈ, p. 152.

[59] *Ordini delle visite et Congregationi*, p. 3.

[60] *Ibidem*, p. 4.

cisiva pastorale dei laici. A tal fine, già nel 1568 si apprestava ad istituire il seminario: questa fondazione ecclesiastico-culturale vedeva la tacita approvazione del potere civile attraverso la compiaciuta ammirazione del capitano Domenico Priuli, che nel 1572, redigendo la relazione finale del proprio mandato, così esponeva il fatto al Senato veneziano:

«Ha instituito sua Signoria Reverendissima un Seminario secondo li ordeni del sacro Concilio di Trento, qual che fatto fabricar dalle fondamente et provedutoli d'intrade, il qual invero ha da esser il mantenimento della religion, non solo nella Città, ma anco nel territorio perché di esso si deputaranno al governo delle chiese, che nasceranno, li quali capi delle chiese sono invero quelli, che possono accrescer sopra ogn'altra cosa la religion quando che attendono alla cura delle anime a loro commesse»[61].

Vi si può cogliere un'ulteriore testimonianza della mentalità religiosa del patriziato veneziano, che vedeva, come già indicato altrove, nell'ordinato funzionamento delle strutture ecclesiastiche uno degli elementi del buon governo. Sacerdoti colti e preparati sul piano pastorale non avrebbero fatto mancare alle popolazioni il conforto della fede e, attraverso la liturgia sacramentale che scandiva i momenti nodali dell'esistenza di ogni uomo, avrebbero garantito un organico e capillare controllo e disciplinamento sociale.

La fondazione del seminario era certo assai più complessa di quanto non trasparisse dalle lusinghiere espressioni del Priuli. I lavori preparatori erano cominciati nel gennaio 1567, quando il Bollani faceva eleggere dai Savi del clero e dal Capitolo i «deputati al Seminario»: Giovan Paolo Corte e Tranquillo Soldo, canonici in rappresentanza del Capitolo, il prevosto Vincenzo Bona e Gianbattista Cavalli, eletti dai Savi del clero, affiancarono il presule nella raccolta dei fondi necessari all'opera e nell'elaborazione

[61] *RRV*, XI, p. 115. Il fondamentale canone XVIII della XXIII sessione tridentina relativo alla fondazione dei seminari in *COD*, pp. 750-753. J. A. O'Donohoe. Per un primo orientamento sulla vastissima letteratura relativa ai seminari X. Toscani, *Introduzione* a J. Delumeau (a), pp. 8-9.

del piano finanziario. Primario era il reperimento dell'area su cui erigere l'edificio, problema che il Bollani risolse, destinando a ciò un vasto spazio ritagliato nelle ortaglie della mensa vescovile nell'antico «prato del vescovo» in posizione sana e tranquilla, all'interno delle mura della città, cedendolo a medio affitto, con possibile riscatto successivo attraverso equa somma. Per coprire le spese di fabbricazione, il vescovo ricevette un massiccio aiuto dalle abbondanti elargizioni della famiglia Solaro d'Asti, mentre d'accordo con i collaboratori, fissava l'esazione di mezza decima sulle rendite dei benefici ecclesiastici diocesani. Nel luglio 1567 il progetto veniva commissionato a Ludovico Beretta, architetto municipale, autore dei progetti originari per l'erezione del palazzo della Loggia – sede del Consiglio cittadino – e di altri interventi urbanistici in città nel corso del secondo Cinquecento. I lavori di scavo delle fondamenta e le permanenti difficoltà finanziarie consentirono al Bollani di posare la prima pietra dell'edificio nell'ottobre 1568. Alla stessa data, un gruppo di diciotto chierici veniva radunato nella casa del prevosto di S. Lorenzo e affidato alle cure di padre Landino da Bibiena, primo rettore del seminario, in carica per quindici anni [62]. Nel 1570, a costruzione ultimata, il Bollani affidava l'istruzione dei chierici alla Congregazione dei padri della Pace, di cui il Landino era diventato nel frattempo superiore, i quali proseguirono nella loro opera fin sullo scorcio del XVI secolo, quando le loro fila iniziarono ad assottigliarsi [63]. In pochi anni il seminario diventava una realtà nel panorama religoso e culturale non solo della città, ospitando un discreto numero di allievi. Le spese di gestione rendevano però costantemente inadeguate le risorse finanziarie di cui l'istituzione era stata inizialmente dotata.

[62] Brevi notizie sulla fondazione e gli inizi del seminario bresciano in L. F. FÈ D'OSTIANI (a), pp. 50-51; C. CAIRNS (d), pp. 161-162; P. GUERRINI (g), pp. 7-9; A. FAPPANI (a), pp. 16-20. L'architetto Ludovico Beretta, molto stimato dal Bollani, fu uno dei maggiori artefici della ristrutturazione urbanistica della città. A. PERONI, pp. 850-862; C. BOSELLI, pp. 353-354.

[63] L. F. FÈ D'OSTIANI (a), p. 54; C. CAIRNS (d), p. 165; P. GUERRINI (i), pp. 168, 175.

Il Bollani vi aveva infatti unito il beneficio non curato di S. Giacomo Mella, alle porte di Brescia, che forniva una rendita di 520 ducati all'anno, ma era stato costretto a togliere rapidamente l'imposizione della mezza decima, per non pesare con ulteriori gravami su un clero già pesantemente impegnato in cospicui versamenti alla Serenissima per sostenere la sua lotta contro i Turchi [64]. Immediate erano scattate le recriminazioni e le mene del cardinale Gian Francesco Gambara per intralciare l'opera del Bollani. Scrivendo nel settembre 1572 al Borromeo – ancora a Roma dopo il conclave che aveva eletto al soglio pontificio Gregorio XIII – il presule bresciano reagiva usando toni di estrema durezza contro il politico e mondano cardinale, accusato di «ingordigia e cavillatione», cui rischiava di essere sacrificata «si pia et santa opera, come qui non potiamo più mettere in piedi» [65]. L'arcivescovo milanese assicurava il suo personale intervento, assieme a quello dell'amico, cardinale Paleotti, per comporre una vertenza così spinosa che sconfinava nel delicato equilibrio dei rapporti tra Stato e Chiesa in materia giurisdizionale [66]. Anche così le condizioni finanziarie del se-

[64] BAM, F. 124 inf. bis, f. 404. Lettera di D. Bollani a C. Borromeo, Brescia 20 maggio 1572. «Vs. Ill.ma Signoria sa el gran male che puo succeder col romper l'osservanza delli santi decreti del Concilio di Trento nella provisione delle chiese, il che io ho provato tutto questo tempo con mio gravissimo cordoglio, percio la suplico di farne ancho di cio noto a Sua Santità et a favorir la santa opera degli Seminarij, et massime nell'unioni che se gli fanno de beneficij semplici, rivocatemi sempre dal precessore con clausole stravagantissime derogatorie nominatamente a essi decreti, et ancho al iuri quesito, cosa non piu udita, pur hora si ne è commenciata lite sopra un benefficio che gl'ho unito di 500 scudi di entrate, senza il quale è impossibile a' fatto che questo mio povero Seminario si posa mantenere, hora che gl'è levata la mezza Decima del Clero, per le tante che paga alla Signoria in soventione della guerra contro il Turcho». D. Montanari (a), p. 96; C. Cairns (d), p. 167.

[65] D. Bollani a C. Borromeo, Brescia 3 settembre 1572, lettera citata in P. Guerrini (g), p. 9.

[66] BAM, P. 7 inf., f. 404. Minuta di C. Borromeo a D. Bollani, Roma 26 luglio 1572. «Non ho mancato di far per beneficio del Seminario di V.S.R. ogni buon ufficio, ch'ho possuto insieme con Mons. Ill.mo Paleotti, ma il stato della causa era passato tant'oltre che non si ha possuto impedire l'atto ch'essa avrà inteso dal suo Agente. Hora si procurerà che tuttavia siano validate le ragioni del suo Seminario et gli sia amministrata giustitia con quella maggior brevità che si potrà».

minario continuarono a rimanere precarie lungo tutto l'arco di tempo dell'episcopato bollaniano.

La vertenza aperta con il Gambara ebbe un lungo strascico polemico, tanto che, e ancora nel 1578, Bollani si lamentava con l'arcivescovo di Milano perché il cardinale bresciano, grazie all'appoggio in curia di Filippo Boncompagni – cardinale di S. Sisto e nipote di Gregorio XIII – non cessava di rivendicare a sé i diritti sul beneficio di S. Giacomo Mella, aggregato dal vescovo al seminario fin dal 1569. Per una definitiva composizione della controversia, il Bollani doveva accettare che le rendite venissero suddivise tra il seminario e due ecclesiastici della famiglia del cardinale Gambara, che in tale modo, grazie agli appoggi in curia romana, vedeva riconosciuti i propri interessi, difesi senza troppi scrupoli [67]. In tali ristrettezze di bilancio l'istituto non poteva certo costituire l'unico luogo deputato alla formazione dei chierici, soprattutto di quelli meno abbienti e del territorio. Non stupisce, pertanto, un appunto del Pilati che visitando la parrocchia di Pontevico, il 19 settembre 1572, annotava che «alii clerici sunt in seminario» [68]: provenivano da famiglie in grado di pagarsi la retta del convitto e potevano quindi frequentare le lezioni, che con ogni probabilità seguivano anche presso le pubbliche scuole. Il seminario, costretto a contare pressoché esclusivamente sull'opera di rettore, economo e prefetto, non era infatti in grado di fornire tutti i corsi interni. Ciò rispecchia, del resto, la linea di sviluppo generale di questi istituti, che continuarono ad essere, fino al XVIII secolo, dei convitti per studenti i quali, in attesa di abbracciare la vita religiosa, frequentavano pubbliche scuole [69].

Nel 1580 lo stesso Borromeo, giunto in visita apostolica a Brescia, trovava il seminario in condizioni economiche

[67] D. Bollani a C. Borromeo, Brescia 11 gennaio 1578, lettera citata in P. Guerrini (g), pp. 10-11.

[68] ACVB, *Pontevico*, 2, f. 222.

[69] E. Brambilla (a), p. 304; G. P. Brizzi (a), p. 21; M. Rosa (a), p. 296; G. Orlandi, p. 171.

piuttosto precarie quanto a dotazione finanziaria ed inadeguato per struttura edilizia. Egli s'impegnò nell'intento di rimuovere gran parte delle resistenze prelatizie e costituire un'adeguata rendita beneficiale per l'istituto [70]. I risultati, ancora una volta, furono inferiori all'impegno profuso per cui bisognerà attendere la fine del XVI secolo per leggere una nota positiva sul seminario, vergata dal vescovo Marino Giorgi. Nella sua *relatio ad limina* del 1598 affermava che l'istituto ospitava 35 chierici, mantenuti grazie ad introiti che ammontavano a 2.000 ducati annui [71]. Il numero degli «ospiti» è esiguo e anche le parole del documento ufficiale inducono ad una prudente valutazione, ma è probabile che agli inizi del XVII secolo funzionasse almeno da convitto per alcuni chierici del territorio, anche se la maggior parte avrebbe continuato ad essere istruita presso le parrocchie.

Durante l'episcopato bollaniano erano stati organizzati e rodati gli strumenti per una riconversione e una riqualificazione del clero, ma sarebbero trascorsi decenni prima che il livello medio della cultura dei sacerdoti in cura d'anime facesse registrare sensibili miglioramenti. I verbali del Pilati, purtroppo, trascurano tale fondamentale aspetto e bisogna ricorrere agli atti della visita di Marino Giorgi (1597-1606), per ritrovare dati significativi sulla preparazione dei preti. Dal confronto di situazioni analoghe – anche se non mancano i «minus competenter» di antica o recente formazione – si può notare un progressivo miglioramento dei curati del territorio [72]. Se la crescita

[70] P. Guerrini (g), pp. 11-13; (i), pp. 170-171; C. Cairns (d), p. 170; D. Montanari (d), p. 47.

[71] Relazione triennale del cardinale Marino Giorgi, in data 2 novembre 1598, citata in G. L. Masetti Zannini (a), p. 58.

[72] Riporto solo qualche esempio relativo a vicariati foranei in cui si possono avere dati omogenei. Asola: visita Bollani n. totale di sacerdoti 14, n. di sacerdoti giudicati «competenter» 3 (21,42%), n. di sacerdoti giudicati «incompetenter» 7 (41,17%); visita Giorgi totale 7, «competenter» 3 (42,85%), «incompetenter» 3 (42,85%). Visano: visita Bollani totale 10, «competenter» 3 (30%); «incompetenter» 2 (20%); visita Giorgi totale 9, «competenter» 6 (66,66%), «incompetenter» 1 (11,11%). Canneto: visita Bollani totale 13, «competenter» 2 (15,38%), «incompetenter» 7 (53,84%); visita Giorgi totale 10, «competen-

culturale era considerata requisito importante, ancora più essenziale e urgente era ritenuta la sollecitudine pastorale, in quanto l'onere dell'evangelizzazione dei laici era compito di enorme portata e sostenibile solo da parte di un clero preparato e sensibile.

3. *Il maestro: cristianizzazione e acculturazione*

Il primo impegno di un clero colto e pastoralmente preparato doveva orientarsi di necessità verso la «cristianizzazione» e la «acculturazione» del popolo che, particolarmente nelle campagne, viveva in un'ignoranza ancora permeata di superstizioni. Per tale compito le realizzazioni del cattolicesimo postridentino ripercorrevano la strada seguita dai paesi che avevano accolto le riforme: fare perno su un'educazione religiosa di base per bambini e adulti, in modo da arginare l'irreligiosità paganeggiante che aveva innervato le più raffinate e insinuanti teorie del pensiero tardo medievale e rinascimentale [73]. La predicazione e l'insegnamento sistematico del catechismo diventavano i pilastri su cui impostare il progetto di recupero religioso delle masse popolari. Il rilevamento statistico offre un quadro composito sulla consistenza dell'impegno profuso dai sacerdoti bresciani nella pastorale educativa.

Esempio personale e legislazione ecclesiastica servivano allo scopo. Lo stesso vescovo infatti, durante la visita pastorale, celebrando e predicando al popolo si proponeva quale modello ai suoi sacerdoti. Infatti le Costituzioni del

ter» 5 (50%), «incompetenter» 4 (40%). Ostiano: visita Bollani totale 16, «competenter» 3 (18,75%), «incompetenter» 4 (25%); visita Giorgi totale 13, «competenter» 7 (53,84%), «incompetenter» 4 (30,76%). Il miglioramento culturale e pastorale andò ovunque consolidandosi nel corso dei secoli. Per un esempio settecentesco si veda C. FANTAPPIÉ, p. 153.

[73] La recente storiografia ha sensibilmente ridimensionato l'immagine di un Medioevo profondamente religioso e sottolineato al contrario l'ampio sforzo di «ricristianizzazione» portato avanti con tenacia dalla gerarchia in epoca postridentina. J. DELUMEAU (a), pp. 201-224; (c), part. pp. 21-34, 135-161; G. LE BRAS (a), *passim*; D. JULIA (c), p. 364. Per il mondo protestante J. M. DEBARD, p. 25; K. THOMAS, pp. 158-159.

Parrocchie in cui si predica: visita Bollani

	Parrocchie	Predicazione	%	Catechismo	%
Pianura	138	89	64,49	65	47,10
Pedemontana	84	30	35,71	19	22,61
Montagna	99	37	37,37	17	17,17
Totale	321	156	48,59	101	31,46

1564 sottolineavano l'obbligo per ogni titolare di beneficio curato di spiegare il vangelo nei giorni festivi e nelle grandi solennità, usando linguaggio semplice e anche «lingua vernacula» [74]. L'accenno al vernacolo e la pressante esortazione a salire sul pulpito testimoniavano la volontà bollaniana di radicare nel proprio clero una nuova coscienza e sensibilità verso questo *praecipuum munus*, in uno sforzo che coinvolgeva l'intero episcopato postridentino, a partire dal Borromeo [75]. In questo contesto e in

[74] *Constitutiones*, 1564, pp. 4-5. «Omnes, qui parochialibus praesunt Ecclesiis, diebus saltem dominicis, festisque solennibus, populum verbo Dei pascant, salutis monita lingua vernacula eidem explanent cum brevitate, et facilitate sermonis; quod pie docuerint, id ipsi quoque exemplo vitae praestent, seque ante oculos omnium versari, et quasi super candelabro lucere meminerint; habeant ad hoc aliquos catholicos sacrae scripturae auctores ad Christianam doctrinam, et animarum curam necessarios». L'obbligo della predicazione veniva ribadito con fermezza in *Constitutiones*, 1575, pp. 32-33. A proposito della lingua da utilizzare è opportuno ricordare lo scambio di divergenti vedute fra il Borromeo e il Paleotti che aveva predicato in latino nel duomo di Bologna, attirandosi le rampogne dell'arcivescovo milanese. P. Prodi (d), pp. 144-145. Oltre a sottolineare la necessità di essere brevi e chiari nella predicazione, le Costituzioni bollaniane sottoponevano all'approvazione episcopale la licenza per secolari e regolari di tenere sermoni al popolo. Si voleva in tal modo stroncare il pullulare della «predicazione irregolare» che aveva caratterizzato la prima metà del Cinquecento. G. Miccoli, pp. 974-975; P. Prodi (d), p. 370; O. Niccoli, pp. 125-141.

[75] I più zelanti vescovi postridentini, a partire dal Borromeo, fornivano al loro clero personale esempio di predicazione, curandone ad un tempo il radicamento nella pratica costante. R. Mols (a), p. 728; F. Chabod (a), p. 269; P. Guerrini (i), p. 76; A. Turchini (d), pp. 109-114; V. L. Bernorio, pp. 104-110, 316-319; P. Preto (a), p. 23; S. Tramontin (a), p. 520; P. Prodi (e), II, pp. 75-136; F. Molinari (a), pp. 269-278; G. Marchi, pp. 414-416; U. Mazzone, pp. 361-362; M. Marzola, I, pp. 643-651; B. Ulianich, pp. 156-203; E. Peverada (b), pp. 258-260; S. Peyronel Rambaldi, p. 121; A. Zambarbieri, pp. 280-287; L. Châtellier (b), pp. 179-180; F. J. Casta, pp. 118-122.

esecuzione dei canoni conciliari, il presule bresciano ribaltava specularmente la linea di tendenza della normativa sinodale tardo medievale, in cui ci si preoccupava assai poco della predicazione, con un'attenzione puramente negativa, tesa a regolamentarne le *modalità formali* – proibizione se contemporanea a quella del vescovo o se centrata su delicati punti controversi del patrimonio di fede – senza accenni alla sua necessità per il clero in cura d'anime [76]. Il Bollani recepiva, al riguardo, le raccomandazioni del *De officio episcopi* contariniano che si appellava all'esempio dei padri della chiesa antica [77].

Vincere questa tradizionale mentalità di abbandono della predicazione non era facile, tanto più che essa doveva aver perso, anche là dove veniva praticata, buona parte della propria incisività pedagogica. Vista la carente preparazione scritturistica dei sacerdoti, il loro intervento costituiva più una serie di esortazioni alla buona condotta, che non un abbozzo di attendibile esegesi biblica. Inoltre, la presenza di *Omiliari* nello sparuto catalogo di libri in possesso dei parroci, indica quanto grande fosse il bisogno di testi su cui basare un'attività – la predicazione – che doveva diventare prassi ordinaria e, d'altro canto, come ci si preoccupasse di fornire «tracce» comuni, certe ed approvate dall'autorità ecclesiastica, alle quali conformare la liturgia della parola. La bassa percentuale di parrocchie in cui si predicava spiega la severità degli ordini ribaditi nelle Costituzioni del 1575, tesi a rendere più frequente la predicazione del vangelo e la tenuta di idonei omiliari su cui prepararsi adeguatamente [78]. Nulla comunque che potesse avvicinarsi al livello delle dotte e raffina-

[76] Il tridentino si occupò di predicazione nella Sess. V, c. II (*COD*, pp. 667-670) e nella Sess. XXIV, c. IV (*COD*, p. 763). Per il dibattito in sede conciliare si veda H. JEDIN (a), II, pp. 145-146; G. ALBERIGO (a), pp. 313-335; R. RUSCONI (d), pp. 999-1001. Una panoramica della legislazione pretridentina sulla predicazione in M. MACCARONE, pp. 106-130; Z. ZAFARANA (b), pp. 499-502; R. RUSCONI (d), pp. 977-985; G. ALBERIGO (a), pp. 295-302; A. PROSPERI (b), pp. 235-261.

[77] G. FRAGNITO, pp. 165-166.

[78] *Constitutiones*, 1575, p. 32.

te omelie dei frati predicatori e degli oratori sacri «professionisti», che attiravano folle di fedeli nelle accoglienti chiese cittadine delle congregazioni religiose, perpetuando un'inveterata tradizione medievale. Risulta però difficile valutare l'influsso che sulla vita delle campagne, direttamente o per l'eco che veniva dalla città, potessero suscitare i grandi predicatori mendicanti [79]. È possibile solo documentare qualche esempio: è il caso dell'ampia diffusione dei Monti di pietà anche nel territorio, dopo la fervente predicazione di Bernardino da Feltre, tenuta a Brescia nell'Avvento del 1493 [80].

Se tecnica oratoria e preparazione scritturistica dovevano del resto entrare a far parte del bagaglio culturale dei giovani sacerdoti, il processo non sarebbe stato comunque né semplice né rapido. Nel complesso della diocesi è tuttavia raro imbattersi in puntuali lamentele dei laici sull'imperizia oratoria dei curati; doveva inoltre trattarsi di rimproveri mossi all'eccessiva estemporaneità più che rilievi di carattere esegetico, come a Borno in Valcamonica, dove il prete toccava probabilmente argomenti «quae non conveniuntur», uscendo quindi dall'ambito delle sue competenze [81]. Nelle più significative ricorrenze liturgiche, durante la Quaresima e l'Avvento, gli uomini dei borghi cercavano d'ingaggiare un *concionator*, offrendo remunerazioni proporzionalmente più alte del livello salariale dei curati. Il vescovo, dal canto suo, raccomandava ai parroci di mantenere questa consuetudine e di introdurla, eventualmente, là dove non fosse presente, a testimonianza della strutturale debolezza della predicazione

[79] Z. Zafarana (a), pp. 216-236; (b), pp. 497-498; G. Cherubini (b), p. 367; D. Hay, pp. 113-114; G. Penco, pp. 359, 499, 513-514; R. Manselli (b), p. 11.

[80] Le prediche bresciane sono raccolte nel terzo volume dei *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*. Una puntuale analisi della struttura dei *sermones* del feltrino in G. Muzzarelli (a); V. Meneghin (a); G. Barbieri (a).

[81] ACVB, *Borno*, 7, f. 198*v*. A *Mazzano*, 5, f. 9*v*, gli uomini sentiti dal vescovo affermavano che il curato «non est multum diligens neque solicitus in declarando evangilium». Un inquadramento generale relativo alle problematiche e alle modalità della predicazione in epoca moderna in R. Rusconi (d), pp. 995-1012; (b), pp. 283-327.

ordinaria [82]. Come per tutto il Medioevo e la prima Età moderna, essa dovette ridursi per lungo tempo ad una serie di *monitiones*, da considerare più come esortazione pastorale che come predicazione vera e propria, una sorta di dovere giuridico di notificazione, affinché l'ignoranza della legge non potesse offrire scusanti [83]. Venivano richiamate, in genere, le norme in materia di matrimonio, usura e testamenti, le maggiori scadenze della vita ecclesiastica, l'obbligo del precetto pasquale oltre alla lista dei casi di scomunica. È significativo che in attesa di una crescita della capacità di predicare, il Bollani allegasse alle Costituzioni del 1575 una serie di avvisi, in volgare, da leggere in determinate ricorrenze liturgiche. Ciò rappresentava una chiara testimonianza della volontà del vescovo di allinearsi ad una consuetudine che stava prendendo piede anche altrove [84]. Tali ammonimenti venivano proposti attraverso un'elementare ma incisiva strumentazione retorica, il cui elemento dominante era costituito dalla martellante evocazione delle pene infernali, da imprimere con realismo nelle menti dei «rurali». Repellenza «odorifera» e sottolineatura del dolore fisico – di cui il fuoco costituiva l'elemento di spicco – dovevano provocare il terrore di una caduta per l'eternità in una situazione così

[82] *Constitutiones*, 1575, p. 33. «Tempore autem Quadragesimae, et Adventus Domini, alii Concionatores, Episcopi testimonio probati, ubi laudabilis extat consuetudo, eorum sumptibus, qui conducere illos debent, vel solent, omnino adhibeantur. Ubi autem haec consuetudo non fuit hactenus recepta, Parochos omnes illud vehementer in Domino hortamur, ut eam in suas etiam Ecclesias inducant, inita ratione aliqua cum populo suo, qua tum suis, tum populi ipsius expensis commode id fieri possit». Questi predicatori ricevevano ricompense monetarie e in natura proporzionalmente ben superiori al clero secolare in cura d'anime. Ricorderò a titolo esemplificativo il caso riportato dal Pilati nella visita alla parrocchia di Travagliato, 2, f. 6. «Homines conducunt quotannis concionatorem in quadragesima pro piis expensis cum salario librarum 60 ultra quaedam manuscula, quae dantur pro quotidiano victu». Per fare un paragone basti ricordare che uno dei cappellani di questa stessa parrocchia percepiva un salario annuo di 100 lire planete.

[83] L. Binz, I, p. 391; Z. Zafarana (b), pp. 500-501; L. Pérouas, p. 273. Il fenomeno è riscontrabile anche in area riformata. K. Thomas, p. 146.

[84] *Constitutiones*, 1575, «Editti che si hanno da pubblicare nelle chiese della città e diocesi di Brescia», pp. 1-95.

tragica, inducendo di riflesso un comportamento ligio ai dettami etico-sociali della Chiesa [85].

L'insegnamento della dottrina cristiana ai bambini era nel complesso ben impostata. Le istanze emanate nella XXIV sessione del concilio tridentino erano state recepite dal Bollani che fissava modalità e tempi per l'insegnamento del catechismo. I parroci dovevano istruire «pueros diebus festis christianae religionis rudimentis, et obedientia erga Deum et parentes» [86]. Si nota come nel testo di queste prime Costituzioni del 1564 – similmente a quello conciliare – non compaiono riferimenti diretti alle «Scuole» e alla «Compagnia della Dottrina Cristiana», qua e là già presente in diocesi fin dal 1554 [87].

Tali *scolae* strutturate secondo il modello milanese di Castellino da Castello, ricevevano dal Bollani sollecitudine normativa e attenzione per aumentarne la diffusione nel territorio. Nel 1565 il vescovo curava la ristampa del *Libretto per conoscere il governo delle scuole de Putti e Putte et come si debba orare* cui avrebbe dovuto ispirarsi ogni futura scuola della diocesi riguardo ai contenuti d'insegnamento [88]; tre anni più tardi, nel 1568, fece seguito la

[85] Semplicità oratoria e realistica efficacia dovevano costituire i cardini della predicazione al popolo. A. PROSPERI (d), pp. 236-239; A. BIONDI, pp. 279-284.

[86] *Constitutiones*, 1564, p. 5. Il decreto tridentino relativo al catechismo festivo in *COD*, Sess. XXIV, c. IV de ref., p. 763: «saltem dominicis et aliis festivis diebus, pueros in singulis parochiis fidei rudimenta, et obedientiam erga Deum et parentes diligenter ab iis ad quos spectabit, doceri curabunt et si opus sit, etiam per censuras ecclesiasticas compellent». J. A. JUNGMANN (b), p. 33.

[87] Sulla fondazione delle Scuole della dottrina cristiana e l'insegnamento del catechismo in diocesi di Brescia si veda P. GUERRINI (m); (o), pp. 4-6; L. F. FÈ D'OSTIANI (a), pp. 41-42; A. CISTELLINI (c), pp. 461-462. Per un profilo generale del catechismo e della catechesi J. DHOTEL; P. HÉZARD; J. A. JUNGMANN (b), pp. 13-52. Per l'Italia oltre agli studi ormai classici di G. B. CASTIGLIONE e A. TAMBORINI si veda G. FRANZA; G. PELLICCIA; G. MONTANARI; V. GROPPI - F. MOLINARI, pp. 268-275; G. LERCARO; P. ALTIERI (a); infine l'ampio e penetrante saggio di M. TURRINI, pp. 407-464, con ricca appendice in cui elenca le diverse edizioni per anno di Regole e Costituzioni di compagnie, nonché di Catechismi, pp. 468-489.

[88] Stampato una prima volta a Brescia per i tipi di Vincenzo Sabbio nel 1550 ca. e fatto ripubblicare dal Bollani nel 1565, il *Libretto per conoscer il governo*

ristampa del catechismo sotto forma di questionario dialogico ad uso dei maestri precettori [89]. Anche a Brescia però, per il definitivo consolidamento e diffusione delle scuole, fu determinante l'approvazione ufficiale del pontefice, a partire dal primo intervento in materia, cioè quando Pio V, nel breve «Ex Debito» del 6 novembre 1567, esortò i vescovi a istituire scuole e Compagnia nelle loro diocesi. Sulla traccia del documento pontificio, il Bollani, nella sua normativa sinodale, sottolineava il valore pedagogico della dottrina cristiana e istituzionalizzava a livello diocesano la presenza di questa struttura educativa, articolata in scuole-confraternite locali sparse nel territorio e facenti capo alla Compagnia in città, che si sforzava di garantire uniformità di contenuti, metodologie d'insegnamento, indirizzi pastorali ed educativi [90]. Durante la

delle Scuole de Putti, e Putte, e come si debba orare, venne successivamente ristampato a Brescia nel 1593 per gli Eredi di Giacomo Britannico (L'unica copia di questa edizione in BAM, S.N.F.I., 5). P. GUERRINI (o), p. 5; M. TURRINI, pp. 468, 471.

[89] La prima edizione bresciana nota di questo volumetto risale al 1551 ed era stata stampata da Damiano Turlino. Per i tipi dello stesso Turlino il Bollani lo fece ristampare nel 1568 con il titolo di *Interrogatorio del Maestro al Discepolo, per instruir li fanciulli*... (Copia in BQB, 7 D VI 21, da cui citerò). Un'edizione senza data, ma sicuramente posteriore al 1569, fu stampata a Brescia da Vincenzo Sabbio, mentre un'ultima ristampa nel corso del XVI secolo fu edita a Brescia nel 1593 per i tipi degli Eredi di Giacomo Britannico. P. GUERRINI (o), p. 4; M, TURRINI, pp. 473, 476, 482-483. Il modello milanese del catechismo ebbe vasta diffusione in molte diocesi italiane, che ne adottarono contenuti e metodologie. M. TURRINI, pp. 417-418; A. PROSPERI (b), p. 273 n. 259; G. FRANZA, p. 38 n. 37.

[90] *Constitutiones*, 1575, pp. 45-46. «Hos igitur in ecclesia congregatos, fidei rudimentis, e libelli praescripto iussu nostro nuper editi, ipsi, ad quos haec cura, Concilii Tridentini decreto, praecipue pertinet, instituendos curent; adhibita in primis eius sodalitatis Confratrum opera, qui in hoc docendi instituto pie sese exercent. Quare si quando, etiam aliqui ex iis confratribus, qui in urbe degunt, ad Parochos dioecesanos Episcopi auctoritate missi erunt, eorum docendi rationem libenter recipiant. Et huiusmodi sodalitatem in suis quoque parochiis, ex eorum regulis instituendam curent, ut hoc auxilio, toto anni tempore, in eo munere obeundo iuventur». Si veda anche «Editto per la Institutione Christiana», Terza domenica di Ottobre, in *Constitutiones*, 1575, pp. 81-84. La pratica dell'insegnamento catechistico a bambini e adulti si diffuse ovunque assai rapidamente: scelta prioritaria di acculturazione religiosa del popolo da parte della gerarchia postridentina. A. MONTICONE (b), p. 43; A. FINO, p. 418; F. MOLINARI (a), pp. 262-269; S. TRAMONTIN (a), pp. 519-520; M. GROSSO - F. MELLANO, II, pp. 229-230, 249, 257; V. L. BERNORIO, pp. 309-315; P. PRODI (e), II, pp. 182-187; A. D'ADDARIO (a), pp. 298-302; G. MAR-

visita, il vescovo si rese conto che molto bisognava ancora operare per sanare carenze quantitative e difetti qualitativi dell'insegnamento, oltre che sopperire all'insufficiente diffusione delle scuole stesse, come risulta dalla tabella seguente.

Parrocchie in cui si tiene il catechismo: visita Bollani

	Numero parrocchie	Dottrina cristiana	Rudimenta fidei	Istitutio christiana	Scuola
Pianura	138	65 (47,10)	42 (64,62)	13 (20,00)	10 (15,38)
Pedemontana	84	19 (22,61)	15 (78,95)	3 (15,79)	1 (5,26)
Montagna	99	17 (17,17)	16 (94,12)	1 (5,88)	—
Totale	321	101 (31,46)	73 (72,28)	17 (16,83)	11 (10,89)

I numeri tra parentesi indicano le percentuali.

Su tale problema, i parroci della pianura, rispetto a quelli della fascia pedemontana o ancor più della montagna, si erano mostrati assai più solleciti nel recepire il dettato episcopale relativo all'istruzione catechistica. Bisogna però aver costantemente presente che, se in pianura, l'alta percentuale di preti titolari non residenti era ininfluente su questo particolare aspetto della pastorale, dato che altri sacerdoti s'incaricavano di erudire i bambini, in paesi di montagna il fenomeno della residenza saltuaria lasciava inevasa questa necessità, dato che il titolare era di solito l'unico prete presente in parrocchia. Il fatto di recarsi sul posto, quasi esclusivamente nei giorni festivi, impediva

CHI. pp. 407-414; M. MARZOLA, I, pp. 227-229, 651-656; P. SCARANO, p. 288; U. MAZZONE, pp. 357-360; G. VISMARA, p. 140; E. PEVERADA (a), pp. 307-319; F. MELLANO, pp. 215-216; S. PEYRONEL RAMBALDI, pp. 121-122; A. ZAMBARBIERI, pp. 275-280; T. J. SCHMITT, pp. 210-216; L. PÉROUAS, pp. 273-279; J. FERTÉ, pp. 232-236; L. CHÂTELLIER (b), p. 180; F. J. CASTA, pp. 111-118.

l'organizzazione di un'efficiente struttura catechistica, o di assolvere a tale incombenza educativo-pastorale, dopo lo svolgimento delle funzioni ordinarie. Il parroco di Capriano, piccolo centro della pianura, dichiarava al visitatore che non «invenit aliquem qui velit docere», una lamentela che si manifestava anche in altre parrocchie[91]. Per quanto si possa dubitare che questa affermazione suoni come comoda giustificazione, è immaginabile che la pur minima sistematicità dell'impegno catechistico fosse estranea alla mentalità popolare del tempo.

Interessante risulta anche l'analisi delle risposte affermative all'indagine del vescovo su questo aspetto della pastorale. In dieci parrocchie di pianura, pari al 15% del totale, erano già state costituite scuole, mentre nulla di simile si registrava in montagna e una sola istituzione era sorta nella fascia pedemontana. Non si trattava solo di maggiore o minore sollecitudine: organizzare la scuola richiedeva collaborazione da parte di un consistente gruppo di laici preparati, cosa più agevolmente perseguibile nei popolosi borghi della pianura. A fianco di queste scuole, la cui presenza viene esplicitamente dichiarata nei verbali di visita, doveva però esistere, in diverse parrocchie, una forma d'insegnamento strutturato in modo similare a quello impartito dalla scuola, anche là dove quest'ultima non era ancora ufficialmente sorta: si trattava di situazioni particolari, in cui il parroco dichiarava di «docere pueros christianam institutionem». La differente dizione, rispetto al più comune e consueto «docere pueros rudimenta fidei», fa ritenere che si trattasse di una scelta intermedia, in attesa di istituire la scuola vera e propria. Questa lettura del fenomeno è suffragata dal fatto che il Bollani, nell'editto da leggere nelle chiese per sollecitare la fondazione delle scuole, parla di «Instituzione Christiana», mentre ancora più esplicita è l'affermazione del dettato sinodale relativa proprio ai piccoli agglomerati rurali, dove l'esi-

[91] ACVB, *Capriano*, 3, f. 10. Per fare solo qualche esempio: *Cizzago*, 1, f. 82; *Cossirano*, 1, f. 84*v*; *Comezzano*, 1, f. 83; *Brandico*, 1, f. 96; *Cigole*, 1, f. 201*v*. L. Pérouas, p. 275.

guità del personale idoneo imponeva soluzioni intermedie, che prevedevano comunque la partecipazione di alcuni laici:

«Ubi vero pagis admodum exiguis, tantus idoneorum hominum numerus non erit, qui sodalitatem integram constitueri possit, duo saltem, vel tres ex incolis a Parochis eligantur, qui laboris huius partem suscipere possint» [92].

Responsabile di ogni scuola era un priore, solitamente il parroco o un sacerdote da lui delegato, che fungeva da tramite fra la realtà parrocchiale e la Compagnia, organo diocesano di coordinamento fra tutte le scuole, a sua volta direttamente controllata dal vescovo, che ne aveva curato la revisione degli statuti per adeguarla alle nuove e complesse articolazioni. Nonostante questa prevalenza del clero, il ruolo del laicato rimaneva primario, a partire dalla funzione di quei visitatori che periodicamente la Compagnia inviava ad ispezionare le scuole di città e del territorio. Anche «molti gentilhuomini» non disdegnavano di sobbarcarsi la fatica di tali missioni [93]. Nell'organizzazione erano coinvolti tutti i ceti sociali, perché molteplici erano le funzioni e consistente il bisogno di laici pii e di buoni costumi.

In ogni scuola, oltre al priore, operavano i sopramaestri, i portinai, i silenzieri e i pescatori. Mentre il primo sovrintendeva e dirigeva, portinai, silenzieri e pescatori dovevano organizzarla materialmente: era loro compito aprire la chiesa dove si tenevano le lezioni, disporre i banchi a gruppi per le varie classi e approntare il materiale didattico come libretti o più spesso tavolette, segnare gli assenti, mantenere il silenzio durante la lezione e recuperare dalla strada ritardatari e riottosi [94]. A cancelliere, sopramaestri e maestri spettava l'incarico più specifico dell'insegna-

[92] *Constitutiones*, 1575, p. 46. D. Beggiao, p. 13; D. Zardin (a), pp. 60-61.

[93] G. B. Castiglione, p. 208 n. 1.

[94] Sulle funzioni di questi sorveglianti nell'economia generale dell'insegnamento catechistico si veda G. L. Masetti Zannini (c), p. 62; G. Franza, p. 129; M. Turrini, pp. 450-451.

mento. I maestri erano direttamente preposti alla catechesi e, su indicazioni dei sopramaestri, si disponevano nel gruppo degli scolari, variabile fra le otto e le dieci unità, e facevano loro ripetere il contenuto e le risposte del libretto catechistico, che i bambini, con tutta probabilità, dovevano possedere personalmente [95].

Accanto allo sforzo organizzativo di sacerdoti e laici si captava la sensibile attenzione del potere politico che considerava le scuole come potente mezzo di riforma dei costumi, con positivi riflessi sull'ordine pubblico. Per questo il podestà Domenico Priuli decantava al Senato le attività riformatrici del vescovo e dei laici che con lui collaboravano particolarmente nella diffusione della dottrina cristiana:

«Molte congregazioni di molte qualità di persone deputate chi ad un'opera pia, chi ad un'altra, quale tutte ogni settimana si ridocono più fiate dal ditto Monsignore Reverendissimo, attendendo ad esterpar tutti i peccati e favorendo le opere buone: ogni festa si esercita l'instrution della religion christiana havendola anco piantata, et instituita in tutto il territorio con molto beneficio della religion» [96].

Nella maggior parte delle parrocchie, tuttavia, catechesi e insegnamento della dottrina venivano svolti dai sacerdoti sotto forma di omelia alla quale, con i bambini, assistevano anche gli adulti, e che si risolveva in una recitazione comune di preghiere, accompagnata o inframmezzata dal canto. A differenza delle diocesi centro-meridionali, che ne avevano adottato un uso intenso mutuandolo dal modello spagnolo, in quelle settentrionali il canto non ebbe che una funzione sussidiaria nell'insegnamento. I *rudimenta fidei* venivano mandati a memoria attraverso la ri-

[95] *Regole della Compagnia della Dottrina Christiana*, pp. 85, 99 (Copia in BQB, 10 N II m. 1). M. TURRINI, pp. 413, 420-422; X. TOSCANI (e), pp. 765-766; P. TACCHI VENTURI, I/1, p. 358; P. PRODI (e), II, pp. 183-186; V. L. BERNORIO, p. 311 n. 8. In alcune diocesi il catechismo veniva venduto, ma doveva trattarsi di un costo estremamente basso, essendo i sommari per i bambini formati solo di pochi fogli. A Mondovì le «dotrine con le lodi» erano vendute dal sagrestano del duomo a «quarti dieci l'una». F. MELLANO, p. 216.

[96] *RRV*, XI, p. 115. G. B. CASTIGLIONE, pp. 96 n. 2, 291-292, 306 n. 3; A. TAMBORINI, p. 133; E. PEVERADA (a), p. 309 n. 48.

petizione, mentre il canto assolveva una funzione propedeutica e quasi preventiva: intervallava e rendeva meno gravosa la lezione di dottrina, facendo apprendere arie e canzoni che potevano sostituire – durante il lavoro quotidiano e dei campi – quelle di contenuto profano e, spesso, osceno [97].

Durante la visita pastorale l'intervento del Bollani nel raccomandare l'istruzione religiosa specifica per i bambini era sistematico e altrettanto pronte erano le promesse dei curatori d'anime di attivare «christianam institutionem», come pure ricorrenti erano anche le lamentele dei sacerdoti per il disinteresse dei genitori nell'inviare i figli alla chiesa. Il vescovo sintetizzava queste preoccupazioni in un passo delle Costituzioni del 1575, quando raccomandava a padri e madri di ascoltare il suono della campana e inviare i figli perché potessero imparare gli elementi basilari della dottrina cristiana [98]. L'accenno al rintocco ammonitore della campana e la successiva scansione in tempi rigidi e vincolanti, delineavano un'organizzazione temporale di chiara impostazione monastica, in contrasto con le abitudini popolari di un paese a fine Cinquecento [99].

Nonostante le resistenze che certo non mancarono, sia tra i preti che tra i laici, l'apertura e la diffusione di scuole della dottrina cristiana andò progressivamente estendendosi in tutta la diocesi, come si può arguire da un passo delle *Regole della Compagnia,* debitamente riformate e poi ristampate nel 1654 dal vescovo Marco Morosini. Il presule ricordava il favore che aveva accompagnato questa istituzione e l'impegno dei suoi predecessori per estendere il suo raggio operativo e di controllo su tutte le

[97] A. TAMBORINI, p. 283; M. TURRINI, pp. 426-428; X. TOSCANI (e), p. 777; J. BOSSY, p. 302; Ph. ARIÈS (a), p. 157. L'introduzione dell'uso del canto era stata opera dei Gesuiti che l'avevano mutuato dalla Spagna. P. TACCHI VENTURI, I/1, p. 357; M. SCADUTO, IV, p. 616.

[98] *Constitutiones*, 1575, p. 45.

[99] Sul senso del tempo in età medievale e moderna si vedano le riflessioni di J. LE GOFF (a), pp. 3-23; E. P. THOMPSON, pp. 3-55.

scuole della diocesi che ad essa facevano capo, con il risultato che «si andarono moltiplicando di mano in mano le scuole della Dottrina Christiana, e dentro e fuori» [100]. L'analisi degli atti della visita pastorale del vescovo Marino Giorgi (1597-1606) conferma queste affermazioni, come si vede dalla tabella:

Parrocchie in cui si tiene il catechismo: visita Giorgi

	Parrocchie	Exerceri scholam	%	Exerceri doctrinam	%
Pianura	138	12	8,69	46	33,33
Pedemontana	84	9	10,71	32	38,09
Montagna	99	8	8,08	52	52,52
Totale	321	29	9,03	130	40,49

L'insegnamento della dottrina aveva fatto registrare un notevole incremento nelle parrocchie della fascia pedemontana e della montagna, mentre permaneva stazionario in quelle della pianura. Anche il numero delle scuole, rimasto quasi invariato in pianura, era fortemente aumentato nelle altre due aree considerate, nonostante le più difficili condizioni di esercizio e l'esiguità della popolazione dei borghi [101]. Nessuna notizia emerge sul numero dei ca-

[100] *Regole della Compagnia della Dottrina Christiana*, p. 6. P. GUERRINI (o), p. 6.

[101] I verbali della visita Giorgi in ACVB, *Visite Pastorali*, voll. 11-17. Per fornire dati omogenei e comparabili ho limitato il computo alle 321 parrocchie della visita Bollani. Da allora le parrocchie bresciane erano aumentate di alcune decine. L'incremento assoluto così forte dell'insegnamento catechistico in montagna e pedemontana fa ritenere che i verbali Bollani siano carenti su questo aspetto, delineando una situazione che nel 1565-67 doveva essere più florida. Relativamente ai verbali Bollani ho infatti computato come negativa la parrocchia in cui il curato non affermava esplicitamente di fare dottrina. Nelle risposte al Giorgi i parroci erano molto più espliciti: o affermavano «exerceri doctrinam», aggiungendo talvolta «pro viris quam pro mulieribus», o dichiaravano «exercere scolam». Per la montagna ho ritenuto fosse regolarmente strutturata la scuola in quelle parrocchie dove il sacerdote dichiarava «exerceri opus doctrinae christianae». Di notevole rilievo, sempre per la montagna, il fatto che in alcuni

techizzati; si può solo ricordare che la scuola era attivata in molte delle parrocchie più popolose, coinvolgendo con ogni probabilità un consistente numero di giovani.

Scuola e catechismo del parroco: la diversa organizzazione didattica non mutava però il fine dell'indottrinamento catechistico, centrato sui «rudimenta fidei et obedientiam erga Deum et parentes», come aveva a suo tempo sancito il concilio di Trento e come concili provinciali e sinodi ribadivano, anche se il Bollani nelle Costituzioni edite nel 1564 preferiva a tale proposito la dizione «christianae religionis rudimenta». Non è certo questa la sede per entrare nella problematica teologica sottesa alle due diverse affermazioni, così come risulta difficile stabilire se la prima dicitura adottata dal presule bresciano sia da attribuire ad una semplice sfumatura linguistica o a un programma di libera interpretazione del canone conciliare. Il problema è del resto marginale, non solo perché nelle Costituzioni del 1575 la dizione muta, ma anche perché metodi e sussidi dell'insegnamento, anche a Brescia, erano finalizzati all'interiorizzazione del messaggio e della pratica religiosa. Si può tentare di spiegare l'interfungibilità delle due dizioni con i risultati dell'analisi della realtà religiosa diocesana, compiuta dal vescovo durante la visita. I «rudimenta fidei» – magari in funzione antiprotestante – presupponevano l'esistenza di un popolo cristiano da disciplinare secondo canoni di ortodossia «cattolica». Non sempre però questo corrispondeva al vero, per cui era necessario che il disciplinamento di matrice cattolica, i «rudimenta religionis», procedesse parallelamente all'insegnamento degli elementi basilari, cui del resto era sotteso. Le verità rivelate rappresentavano il nucleo centrale della proposta catechetica che rinviava alla fede tradizionale dei padri, vissuta nell'ortodossia. Ecco quindi giustificata l'educazione all'obbedienza «erga Deum», apice della rivelazione di cui la Chiesa di Roma era interprete, ed «er-

paesi la dottrina venisse insegnata sia presso la parrocchiale, sia nelle chiese minori, come a Collio in Valtrompia. ACVB, *Visite Pastorali*, vol. 17, f. 65. «Doctrinam christianam exerceri tam in parochiali Collii quam S. Columbani et etiam in ecclesia Memmi». X. TOSCANI (e), p. 772 n. 48.

ga parentes», che in quelle certezze erano vissuti da sempre.

Il rispetto del quarto comandamento costituiva una palese metafora dell'autorità, specie riguardo al *pater* – molto meno alla *mater* – come custode dei valori morali del mondo familiare e depositario di un'*actoritas* inappellabile [102]. Se venne giustificandosi dapprima come condizione indispensabile alla percezione di nuovi dettami morali, l'obbedienza si trasformò, tanto lentamente quanto progressivamente, in valore fondamentale dell'età moderna, fino a diventare la virtù cardinale dell'universo politico e socio-culturale postridentino. Ad essa il bambino veniva gradualmente plasmato da un rigido sistema disciplinare che dalla scuola della «dottrina cristiana» si estendeva a tutti i momenti significativi dell'esistenza umana.

Consolidata l'adesione di fede, l'insegnamento catechistico si sforzava di radicare una chiara e personale conoscenza di tutte le verità, diffidando di ogni generico assenso – tipico delle mentalità precedenti – alla tradizione rappresentata dalla Chiesa. Era necessario tradurre la propria adesione in una serie di gesti rituali, anche semplici, come il segno di croce, che costituiva spia di un'avvenuta assuefazione al credo. Proprio sul segno della croce – sovente usato in funzione apotropaica nella gestualità magica popolare [103] – il catechismo si dilungava per pagine additando quasi modi e tempi opportuni per il ripeterlo. L'insistenza sulla valenza teologico-spirituale del segno che sintetizzava appunto i misteri della Trinità e dell'Incarnazione testimonia la volontà di esorcizzare le implicanze a sfondo magico, senza rinunciare peraltro a farne lo strumento dedicatorio della quotidianità esistenziale alla potenza divina, di cui si impetrava la costante protezione [104]. Si trattava di una profonda mutazione simbolica

[102] Sull'educazione all'autorità metaforicamente incarnata dal padre e dalla madre si vedano i rilievi di A. Biondi, pp. 260-263.

[103] K. Thomas, p. 35; G. Cherubini (b), p. 374.

[104] M. Marzola, II, p. 844.

nello sforzo – attuato dalla gerarchia postridentina – di trasformare l'interiorità del sentire attraverso il disciplinamento del gesto rituale. Così, da bambino, lo si doveva ripetere secondo corrette modalità durante tutto il giorno, e imparare a scandire con questo segno la quotidianità del vivere, santificando ogni azione: alzarsi, mangiare, lavorare, coricarsi. Oltre a testimoniare la propria professione di fede nella redenzione, grazie al sacrificio di Cristo, il segno della croce serviva a rafforzarsi contro gli assalti del male, per cui risultava utile ripeterlo con frequenza. Tale metodo reiterante era del resto improntato al carattere peculiare della pedagogia controriformistica che rifletteva il tratto e lo «stile» di ogni altro insegnamento: nessuna libertà d'iniziativa era lasciata al bambino, che veniva invece sollecitato all'accettazione di quanto insegnatogli mediante suggerimenti concreti, semplici e certi, che non lasciavano margine al dubbio [105].

In questa prospettiva, aumentava il rilievo da attribuire al comportamento etico imposto dall'essere cristiano. L'urgenza di una riforma dei costumi, la diffusa ignoranza e la negligenza in fatto di moralità portarono allo stretto controllo dei contenuti divulgati e alla creazione di modelli comportamentali antitetici alla tradizione popolare del tempo. Questo processo di assolutizzazione in campo politico, sociale e amministrativo vide attivamente impegnato lo Stato in ogni suo settore e coinvolta anche la Chiesa: la nuova struttura secondo la quale Roma organizzava curia e poteri centrali, diocesi e organismi di controllo periferico e locale, non poteva non entrare in rotta di collisione con le strutture mentali e il sistema precedente di rapporti socio-economici delle popolazioni. Di qui l'importanza, per formare il nuovo cristiano, di agire sui bambini per plasmarli secondo i nuovi schemi, in stridente contrasto con quelli delle passate generazioni, e di costituire così il livello «rieducato» con cui gli adulti

[105] *Interrogatorio del Maestro, passim.* Caratteristica dominante dei catechismi era la gelida imperatività dei dettami morali che non ammetteva dubbi o sfumature nella prassi. M. TURRINI, pp. 436-438. Una panoramica generale sulla pedagogia della controriforma in L. SECCO; L. VOLPICELLI.

avrebbero dovuto per forza confrontarsi. I genitori erano quindi coinvolti nel processo educativo e la loro posizione valorizzata grazie all'assegnazione del controllo sulla frequenza al catechismo della prole, sull'obbligo di ripetere in seno alla famiglia i contenuti appresi e guidare i momenti della preghiera comune. Una *Essortatione* premessa all'*Interrogatorio* usato dai maestri conferma che questo volumetto godeva di larga diffusione e serviva anche da guida per l'esame di coscienza in vista della confessione:

«In ogni terra, villae, case giesie, dovaria essere da questi libreti, e legerli ogni giorno, o al meno el di delle feste, e quando alcuno si vorrà confessare potrà leger in questo libreto per ridurle a memoria che in questo se contiene, e così confessarsi diligentemente» [106].

Scopo primo della dottrina secondo i principi tridentini, era l'evangelizzazione di popolazioni permeate di tradizioni superstiziose, ma non può essere sottovalutata la funzione svolta, nel processo di alfabetizzazione, dalla diffusione e dalla pratica di questo esercizio religioso. Il problema è stato ampiamente analizzato, ma è opportuno ricordare che la diocesi di Brescia subì il potente influsso della vicina sede metropolitica di Milano, ove le scuole erano organizzate anche come centri di alfabetizzazione primaria, sia orale che scritta [107]. Nella prassi questa scelta didattico-metodologica obbligava a suddividere i ragazzi per gruppi di diverse età e differenziati livelli di acculturazione; ognuno usava il libretto che rappresentava il testo-base per esercitarsi nella lettura, mentre l'apprendimento era facilitato dal supporto di tabelloni sinottici che

[106] *Interrogatorio del Maestro . . . Essortatione.* La reiterazione degli ordini alle famiglie di interessarsi con maggiore sollecitudine dell'educazione cristiana dei bambini lascia trasparire i tratti della loro noncuranza, se non proprio resistenza e opposizione. M. Turrini, pp. 455-456; A. Prosperi (d), pp. 246-249.

[107] Per quanto meccanico e rudimentale, l'insegnamento delle scuole della dottrina cristiana costituiva spesso, per i bambini delle campagne, l'unica possibilità di alfabetizzazione primaria. M. Turrini, pp. 428-434; G. Pelliccia, pp. 254-256; X. Toscani (e), pp. 764-769; J. Bossy (a), pp. 302-304; Ph. Ariès (a), pp. 157-158; P. Lucchi, p. 607; E. Le Roy Ladurie, p. 390; S. Bianconi, pp. 10-17, e i saggi contenuti nel volume a cura di G. P. Brizzi (b).

visualizzavano quanto era spiegato dai maestri. A Brescia i ragazzi venivano generalmente ripartiti in quattro classi: le prime tre erano composte da giovani fra quattro e quattordici anni, mentre la quarta classe era riservata ai soli uomini [108]. A scuola maschi e femmine imparavano le stesse cose, erano sottoposti alla medesima disciplina e svolgevano le stesse attività, anche se venivano tenuti rigidamente separati. Il timore di disordini e la volontà di protezione spingevano alla separazione per preservare «pudore» e «honestà» delle ragazze, valori assoluti secondo un'etica che individuava nella donna l'elemento debole e perciò da confinare tra le pareti della casa o del convento. La frequenza alla dottrina incideva su questo schema di vita delle ragazze che, avendo lo stesso diritto-dovere dei maschi a ricevere un'educazione cristiana, potevano recarsi in chiesa, dove imparavano a leggere e disputare. I responsabili delle scuole non tenevano certo in considerazione l'eventualità o la possibilità del loro riscatto sociale: preoccupati unicamente d'impartire un'uguale educazione nella fede per maschi e femmine, essi aprivano tuttavia uno spiraglio involontario nella rigida segregazione familiare, dal momento che le ragazze erano in seguito invitate a prepararsi per svolgere delle mansioni nella scuola che avevano frequentato [109].

Divisi in sottogruppi di otto o dieci elementi, in piedi e in circolo per facilitare la comunicazione, il controllo e mantenere più viva l'attenzione, cominciavano a ripetere il testo del catechismo fino a ritenerlo a memoria [110]. I principianti iniziavano con un testo ridotto e ulteriormen-

[108] *Regole della Compagnia della Dottrina Christiana*, p. 103; G. MONTANARI, p. 355 n. 14.

[109] Quello del catechismo era per le bambine uno dei pochi motivi giustificanti per lasciare le mura domestiche. L'obbligo della frequenza domenicale, sancito dalla gerarchia, costituiva un potente fattore di rottura in un contesto socio-familiare tendenzialmente segregante per le femmine. M. TURRINI, pp. 446-447; G. L. MASETTI ZANNINI (c), pp. 57, 60-62; T. LEDOCHOWSKA, II, p. 240; A. PROSPERI (d), p. 247.

[110] *Regole della Compagnia della Dottrina Christiana*, pp. 85, 95; G. L. MASETTI ZANNINI (c), pp. 57-58; J. A. JUNGMANN (b), p. 35.

te semplificato, composto solo da pochi fogli, che tutti i bambini possedevano come supporto indispensabile per una propedeutica alla lettura. Con l'apprendimento della tecnica di lettura si raggiungeva anche lo scopo di conseguire la memorizzazione di tutto il testo catechistico. La continua e costante ripetizione, che in non rari casi di cattiva pronuncia, mutuata forse dall'inflessione dialettale, veniva fatta «a sillaba per sillaba», doveva condurre ad una capacità di leggere in grado di agevolare via via la memorizzazione dell'intero catechismo [111]. La tecnica pedagogica era certo sperimentale e anche i maestri, a volte, non andavano oltre la semplice e pedissequa conoscenza del solo testo catechistico, ma pur così il traguardo di una prima alfabetizzazione, anche se meccanica, poteva essere raggiunto abbastanza agevolmente e ciò contribuiva a innalzare il livello generale di una cultura rudimentale e, come puntualizzava un passo delle *Regole*:

> «Si guardino tutti i Maestri d'usare in scuola altri libri, che gli ordinarij, né d'insegnargli a leggere, né altra cosa, fuorche quello che si contiene nel libretto assegnato alla classe dove insegnano» [112].

Ferreo era il controllo sulla struttura e sul contenuto del libretto catechistico; esplicito era inoltre il richiamo a non usare altri testi o semplicemente uscire dai limiti segnati e imposti. È da ricordare anche che queste *Regole* furono riviste e riedite a metà Seicento, quando era ormai acquisita chiaramente una scelta pastorale che privilegiava il contenuto religioso rispetto alla collaterale funzione culturale [113]. In tale ottica l'esercizio della scrittura – che era

[111] *Regole della Compagnia della Dottrina Christiana*, pp. 97-98. P. Lucchi, pp. 598-600; M. Turrini, p. 430; G. Pelliccia, pp. 251-254; A. Prosperi (d), pp. 249-252.

[112] *Regole della Compagnia della Dottrina Christiana*, p. 99. Una terziaria francescana savonese dichiarava che aveva «imparato la dottrina christiana a Culiano, nel principio dalli padri Capucini e poi qua in Savona, dove anco ho imparato a leggere ... Ho mostrato et insegnato la dotrina Christiana ad altri ... Io li insegnava il Pater noster, l'Ave Maria, il Credo, Salve Regina, comandamenti di Dio e della S. Chiesa ... che si usa qui in Savona e quasi sempre con il libro in mano». Testimonianza citata in L. Botta, pp. 254-255.

[113] M. Turrini, pp. 429-430; X. Toscani (e), p. 775; J. Ferré, pp. 237-239.

espressamente prevista nelle prime istituzioni milanesi – diventava superflua e lasciata cadere, anche perché tecnica complessa da insegnare, e che richiedeva un numero di maestri idonei e non certo facilmente reperibili. Nelle secentesche *Regole* bresciane l'argomento è taciuto, anche se non si può a priori escluderne una limitata pratica nelle scuole [114]. Seppure non costante nel tempo, il contributo acculturante delle scuole fu notevole com'è dimostrato negli studi sull'incremento di alfabetizzazione in area lombarda alla fine del XVIII secolo: infatti, là dove queste si erano maggiormente diffuse, viene riscontrato un grado di alfabetizzazione più alto [115].

Le implicanze socio-culturali del fenomeno non devono fare dimenticare che catechismo e scuole erano stati concepiti come privilegiati elementi di acculturazione religiosa sui fondamenti della fede cattolica. La conseguente pratica sistematica costituì il primo passo di un ben più vasto programma di cristianizzazione, unito a marcati elementi di disciplinamento dei laici, sempre più orientati verso un'opzione religiosa positiva. Essa doveva implicare una sentita partecipazione personale ai gesti e ai momenti liturgici, con specifica sottolineatura di quelli più propriamente sacramentali, a scandire le tappe salienti della vita di ogni individuo. Ai parroci il compito di «registrare» questi momenti: prendeva così avvio su vasta scala quel processo di «disciplinamento statistico» intrapreso dallo Stato moderno [116]. Durante la sua visita, il Bollani s'informava sulla presenza e sulla regolare tenuta dei registri: la loro diffusione era del resto consistente, se si pensa al

[114] La dissociazione fra capacità di lettura e di scrittura era del resto un elemento dominante nel tessuto culturale della società moderna. Ph. ARIÈS (a), pp. 341-345; M. TURRINI, pp. 431-432.

[115] X. TOSCANI (e), pp. 778-781.

[116] M. RASSEM, p. 49; A. PROSPERI (d), p. 249. Per la funzione di anagrafe demografica dei registri si veda R. MOLS (b). Pressanti erano le sollecitazioni dei visitatori ai parroci per una corretta tenuta dei registri. A. MONTICONE (a), p. 231; P. PRETO (b), p. 349; G. FABIANI, p. 274; U. MAZZONE, pp. 355-356; M. MARZOLA, I, pp. 231-232.

lasso di tempo trascorso dalla pubblicazione del decreto tridentino che li rendeva obbligatori.

Tenuta dei registri parrocchiali: visita Bollani

	Parrocchie	Parrocchie con registri	%
Pianura	138	80	57,97
Pedemontana	84	39	46,42
Montagna	99	41	41,41
Totale	321	160	49,84

Questa prospettiva di «funzionario del culto» costituiva l'elemento conclusivo di un lungo processo di disciplinamento e inquadramento del clero parrocchiale, disciplinamento destinato a realizzare – nel corso del XVIII secolo – una separazione sempre più marcata dei sacerdoti dal contesto socio-culturale in cui vivevano. Moralmente irreprensibili e culturalmente preparati, i preti dovevano diventare il centro motore della vita locale, accentuando però la loro estraneità alle credenze e alle consuetudini cui indulgevano ancora i loro parrocchiani. Lavoro, abito e celibato connotavano immediatamente la figura del parroco come elemento a parte, anche se i contatti con i fedeli continuavano a essere frequenti, nei momenti religiosi e non, ma caratterizzati dal differenziarsi di due concezioni del mondo e della vita, talvolta antitetiche. La progressiva scomparsa di ogni «abuso» del clero doveva procedere parallelamente all'instaurarsi di una nuova figura di parroco, modello esemplare di virtù e buona condotta, secondo i canoni che egli stesso andava predicando. L'accettazione di un sistema di vita inquadrato nell'alveo di una moralità disciplinata, il monopolio dell'amministrazione di una realtà culturale e religiosa sempre più rigorosa, la frattura irreversibile con la mentalità del gruppo parrocchiale, consentivano al curato di espletare

con capacità e regolarità le nuove mansioni di funzionario del religioso, all'interno del più vasto e complesso progetto di disciplinamento dei laici [117].

[117] Sulla funzione di pubblico ufficiale del parroco e il suo progressivo distacco dalla realtà socio-culturale della parrocchia si veda L. ALLEGRA, pp. 914-931; D. JULIA (b), pp. 529-533.

Capitolo quarto

Disciplinamento e nuova pastorale dei laici

1. *Sopravvivenza della tradizione e disciplinamento delle feste*

In epoca pretridentina è stata ricorrente in ogni documento ecclesiastico la sottolineatura di una diffusa immoralità dilagante nel popolo, e questo ha indotto a leggere lo sforzo di riforma successivo al concilio in termini di mera restaurazione dei costumi, trascurando l'elemento più profondo dell'intero processo. L'appello alla «conversione» e alla «riforma interiore», lanciato dai vescovi a Trento, riaffermava l'essenza del messaggio cristiano; la sua attuazione tuttavia rappresentò uno stacco netto dalle precedenti modalità pastorali, ed arrivò al punto di entrare in conflitto con sedimentate strutture della società. Si verificò così uno scontro fra la volontà riformatrice della Chiesa e resistenze del tessuto socio-economico: dall'urto, inevitabile, emergeva una concezione del mondo antitetica e inconciliabile, che sembrava difficilmente componibile. L'impegno della gerarchia di cristianizzare una situazione sviluppatasi sulle ceneri dei precedenti fallimenti, doveva sfociare nella formazione dell'uomo nuovo, disciplinato, animato da fede cosciente, culturalmente formato da una catechesi precocemente impartita, rafforzato dalla costante frequenza ai sacramenti, fortificato dalla preghiera collettiva e dalla partecipazione attiva all'azione liturgica [1]. Per realizzare il progetto pastorale tridentino il Bollani non esitò a porsi in contrasto con radicate tradizioni

[1] P. PRODI (g), pp. 277-278.

sociali per imporre la nuova ottica disciplinatrice e intervenire, seppure con gradualità, sulle pastoie e incrostazioni del tempo che vi si opponevano. Sull'esempio del Borromeo, in campo pastorale e normativo, il presule bresciano dispiegherà in tale direzione la propria feconda energia, astenendosi comunque da decisioni affrettate, da eccessi di zelo e infruttuosi conflitti giurisdizionali con il potere politico, teso anch'esso ad una rinnovata disciplina sociale.

Perno della pastorale doveva diventare la consacrazione delle feste, attraverso la frequenza alla messa che esaltava la centralità eucaristica; si ribadiva nel contempo l'autorità della Chiesa nella spiegazione del vangelo, e se ne sottolineava il ruolo di guida all'interno della comunità [2]. Durante le visite pastorali il Bollani entrava in contatto con una realtà sacerdotale estremamente variegata: alcuni parroci celebravano quotidianamente, altri si limitavano all'obbligo festivo. In questi casi il vescovo sollecitava il rispetto per domeniche e feste di precetto, privilegiando la liturgia comunitaria su celebrazioni private e votive da lasciare in secondo piano [3]. Del resto, la frequenza dei partecipanti alla messa non doveva essere particolarmente intensa a causa di una lunga consuetudine alla non partecipazione sacramentale nei giorni festivi, unita all'incidenza del lavoro agricolo che – specie durante aratura, semina e raccolto – rallentava l'afflusso dei fedeli alle celebrazioni liturgiche. È necessario ricordare che le feste di precetto erano molte, in funzione di riposo dalla fatica del

[2] *Constitutiones*, 1575, p. 36. «Omnes Dominicis, aliisque solemnibus anni festis ad suam Parochialem ecclesiam accedere moneant: ut ibi Missae sacrificio intersint, et verbum Dei ibidem, si commode fieri possit, audiant; ubi etiam intelligant qui dies festi (si qui in hebdomadam inciderint) sint colendi; quae vigiliae servandae; quae supplicationes, et processiones; quae item Indulgentiae nonnunquam indicantur; quae praeterea sponsorum denunciationes fiant, quaeve alia Episcopi iussu enuncientur». Sull'intensità della partecipazione alla messe in epoca pretridentina e la normativa concernente la sospensione dei lavori servili si veda P. ADAM, pp. 246-259.

[3] Ragguagli sul dibattito tridentino nella XXII sessione in H. JEDIN (g), pp. 58-59. Sull'accentuazione del momento liturgico si veda J. A. JUNGMANN (a), p. 118 e il fondamentale saggio di E. ISERLOH sulla messa come sacrificio.

lavoro nei campi, e che la riforma di messale e breviario elaborata da Pio V e resa obbligatoria per tutta la Chiesa con la bolla «Quo primum» del 14 luglio 1570, riuscì ad alleggerire l'anno liturgico dalla soffocante presenza delle feste di santi, tanto cari al Medioevo [4]. Lo sforzo di incrementare l'obbligatorietà del precetto festivo tendeva ad eliminare la radicata mentalità secondo cui la partecipazione al rito era un atto puramente devozionale: si dava così avvio all'idea che non fosse più lecito santificare la festa presenti al rito ma «non partecipanti» [5].

Nonostante ciò, il rapporto dei contadini con la loro chiesa e con il mondo religioso in genere era profondo e radicato. Nel corso dei tempi la Chiesa aveva soddisfatto il bisogno della gente dei campi di spiegazione del mondo in armonia con i ritmi agrari, adattando il proprio retaggio storico e le forme della religiosità al mondo rurale [6]. Le feste religiose che ricalcavano e richiamavano festività pagane, obbedivano alla ciclicità stagionale, così che nei mesi di più intenso lavoro agricolo esse risultavano assai meno numerose. Alcuni lavori nei campi dovevano coincidere con la ricorrenza di un santo; il pagamento dei fitti, il rinnovo dei contratti agrari o la transumanza delle greggi venivano scanditi dal calendario liturgico, dal momento che nel nome del santo più che con la data si indicavano i giorni festivi e nella ricorrenza di qualche santo avevano luogo le fiere. Si trattava – dopo il concilio di Trento – di depurare il sentimento religioso e la celebrazione festiva dagli eccessi di questa mediazione, «spiritualizzandola» attraverso la messa e la conseguente centralità eucaristica.

Il giorno della festa era, infatti, anche il momento dedicato al divertimento, alla stipula dei contratti e agli affari

[4] *Magnum Bullarium Romanum*, VII, coll. 839-841. J. A. JUNGMANN (a), p. 116; M. RIGHETTI, I, p. 261; A. P. FRUTAZ, p. 203.

[5] L. PÉROUAS, p. 165; J. BOSSY (a), p. 285; J. FERTÉ, pp. 271-272; A. TURCHINI (d), pp. 125-126. Per le caratteristiche del tipo di adesione di fede richiesta ai laici durante il basso Medioevo si veda J. C. SCHMITT; A. J. GUREVIČ (b), p. 146.

[6] G. CHERUBINI (b), pp. 370-371.

che si combinavano al mercato o sul sagrato, quando non addirittura all'interno delle chiese [7]. Il Bollani sottolineava la dimensione sacrale e il rispetto dovuto ai luoghi del culto e ordinava ai parroci di vietare tassativamente queste inveterate consuetudini. L'affollamento e l'angustia di molte chiese campestri dovevano a loro volta rappresentare ostacoli non indifferenti per un'effettiva partecipazione spirituale alle celebrazioni. Già nelle Costituzioni del 1564 il vescovo raccomandava ai parroci di separare gli uomini dalle donne durante le funzioni, sorvegliando inoltre che nessuno si appoggiasse indecorosamente al fonte battesimale o si trascinasse stancamente ai quattro angoli della chiesa [8]. Le relazioni dei parroci sulla qualità della partecipazione dei fedeli alla messa, indussero il presule a inasprire le sanzioni nelle Costituzioni del 1575, in cui vietava anche «vanas confabulationes, mutua colloquia» [9]. La santificazione della festività non costituiva infatti un elemento assodato, dal momento che proprio in quel giorno si concentravano le occupazioni socio-economiche dei contadini. Ma sulla festività si convogliavano inoltre i contenuti ludico-edonistici atti ad esorcizzare, per contrasto, il senso di fatica, precarietà e incertezza

[7] Le molteplici e variegate attività del giorno festivo costituivano un miscuglio di sacro e profano che connotava profondamente la vita delle popolazioni rurali. E. Delaruelle-E. R. Labande-P. Ourliac, p. 929; G. De Sandre Gasparini (c), p. 136; A. J. Gurivič (b), p. 127; K. Thomas, pp. 153-155.

[8] *Constitutiones*, 1564, p. 9. Un comportamento trasandato e poco consono alla sacralità del momento religioso era del resto abbastanza frequente nel concorso dei fedeli in chiesa. L. Pérouas, p. 165.

[9] *Constitutiones*, 1575, pp. 53-54. «Non est ferendum, ut in ecclesia quae domus orationis est, clamores, ac strepitus, aliaque huiusmodi scandalorum plena committantur . . . illud quoque iubemus, ut conventus profanos, ac multo magis, cuiusvis generis ludos, rerum quoque venalium mercatus ecclesiarum praefecti in suis ecclesiis, vel earum atriis, vel coemeteriis haberi nullo modo permittant. Neminem praeterea in earum foribus consistere; neminem cum armis hastatis, balistis, sclopettis, vel huiusmodi aliis instrumentis, vel cum volucribus, venaticisve canibus ingredi sinant. Altaribus etiam, aut aquae benedictae, vel baptismi fontibus aliquem inniti non patiantur. Deambulationes per ecclesias, vanas confabulationes, mutua colloquia nullo modo ferant; praesertim dum Missae sacrificium sit, sacra concio habetur, ac Divina officia celebrantur». D. Julia (c), p. 353; J. Delumeau (a), pp. 248-251; J. Toussaert, pp. 124-125; D. Montanari (d), p. 56; P. Altieri (b), pp. 108-111; D. Beggiao, pp. 13-14.

che innervava il quotidiano [10]. Vi si concretizzava inoltre il momento di maggior socializzazione del gruppo riunito grazie alla motivazione religiosa: partecipare ai riti, sfilare in processione rinsalda le relazioni e facilita lo scambio di informazioni.

La festa diventava quindi momento per scaricare ansie profonde attraverso canti, balli e giochi che nulla avevano da spartire con il religioso. Già nelle Costituzioni del 1545, il vicario generale Ferretti invitava a trascorrere il giorno festivo in pratiche devote, astenendosi da manifestazioni considerate di dubbia moralità [11]. Le preoccupazioni della gerarchia ecclesiastica erano recepite dai coevi statuti rurali che imponevano il rispetto per i luoghi del culto vietando le danze nel cimitero, in chiesa e sotto il suo porticato [12]. La frequenza dei balli – divertimento fra i più graditi e consueti – doveva essere intensa se, durante la visita pastorale, diversi parroci si affrettavano a far rilevare che nei giorni festivi non si facevano «saltationes in locis sacris» [13]. Il momento del divertimento assumeva toni particolarmente vivaci nella ricorrenza del patrono, le cui eccessive solennizzazioni trascendevano a volte in gozzoviglia e passatempi osceni, suscitando la pesante reazione e censura del Bollani [14]. Un'eco di queste

[10] La paura era una componente intrinseca e ineliminabile nella vita dell'uomo moderno, marcato da timori esistenziali oltre che da ansie economiche e materiali. J. DELUMEAU (b), pp. 53-117. Sulle feste come oggetto di storia si veda A. ROSSI, pp. 5-16; A. GALLINI, pp. 9-17; L. MAZZACANE-L. M. LOMBARDI SATRIANI, pp. 15-36.

[11] *Constitutiones*, 1545, cap. XXIX. Nella comunità tradizionale il ballo costituiva un modo di esprimersi collettivo, in cui ognuno partecipava alla medesima gestualità rituale. Per i rapporti fra danza e festa cristiana si veda P. TOSCHI (a), pp. 61-66; A. GALLINI, p. 148. Osserva con acutezza G. LE BRAS (c), p. 260, che il popolo era stato mantenuto nell'obbedienza «grazie ad una severa disciplina che imponeva i vespri al posto della danza campestre». Si veda anche P. BURKE (b), pp. 204-205, 215.

[12] *Statuti rurali . . . Orzinuovi*, rubr. CXXXVIIII. Rilievi sulla «consumazione» della festa in area cattolica in P. ADAM, pp. 260-267; J. FERTÉ, pp. 291-293; D. MONTANARI (c), pp. 392-393.

[13] ACVB, *Cadignano*, 1, f. 169*v*; *Meano*, 1, f. 100*v*; *Dello*, 1, f. 227*v*.

[14] *Constitutiones*, 1575, pp. 35-36. «Depravatam illam peccandi consuetudinem, cum multorum offensione coniunctam, qua populus, eo praecipue die,

consuetudini è possibile cogliere nell'ordine che il vescovo impartiva durante la visita alla parrocchia di Lumezzane, popoloso centro dell'omonima valle. Ai nobili Avogadro, signori di quella terra, imponeva di emanare un editto che vietasse ai fedeli di «ducere choreas secus ecclesiam» [15].

Proprio la festa del patrono tendeva ad esaltare il particolarismo locale e a rinsaldare il rapporto «ombelicale» del contadino alla propria parrocchia, attraverso una ritualità ridondante, la partecipazione di tutta la comunità e l'afflusso di popolo dalle terre vicine, nonché dei proprietari terrieri che giungevano dalla città. La straordinaria abbondanza di cibo e bevande accendevano l'animo dei campagnoli, scatenando sovente risse furibonde. Si assisteva ad una specie di doppia fruizione del giorno festivo, l'una all'interno e l'altra all'esterno della chiesa, senza che ciò rappresentasse un elemento di frattura fra i due momenti della vita comunitaria. L'orientamento del Bollani era teso a far perlomeno coesistere separati i due aspetti, invitando i fedeli a far sì che:

«per quell'hora almeno che nella Chiesa s'insegna la santa Institutione Christiana, o si celebrano li Divini Ufficii, vi asteniate anco dal gioco della balla, zoni et borelle, et da Spettacoli di Comedie, Ceratani et simili altre cose vane» [16].

In quell'«almeno» si coglie tutto il buon senso realistico del vescovo che, non potendo radicalmente mutare una situazione, cerca perlomeno di non farsi prendere la mano fino a vedere errore da estirpare dove semplicemente ci sono tradizioni popolari che potrebbero più proficuamente essere incanalate e ricondotte alla norma con una certa larghezza di vedute: moderazione non sempre pre-

qui alicui Sancto ecclesiae patrono dicatus est, choreis, comessationibus, aliisque obscoenis oblectamentis incumbere solet, vehementer detestentur».

[15] ACVB, *Lumezzane*, 7, f. 15*v*.

[16] «Editto per l'osservanza delle feste comandate», Prima domenica di luglio, in *Constitutiones*, 1575, p. 29. In questo frangente il Bollani riprendeva i dettami della legislazione emanata durante il primo concilio provinciale milanese, *AEM*, II, coll. 40-41.

sente nell'episcopato postridentino. Sovente il ballo e le manifestazioni ludiche venivano praticate nel cortile o nelle adiacenze della chiesa, punti d'incontro della comunità parrocchiale. Accadeva inoltre che il clima più disinvolto e rilassato della festa, rimuovendo gran parte delle «barriere» sociali, rappresentasse occasione d'incontro e il momento più propizio per i corteggiamenti, altrimenti piuttosto rari, anche se l'attenuato vincolo morale in questi momenti di gioia festiva o nelle riunioni nelle stalle, suscitava apprensione ed era stigmatizzato dal vescovo [17].

La rottura dell'opprimente cappa di paura di un incerto quotidiano, che avveniva nell'effimera spensieratezza festiva, coinvolgeva sovente anche il clero, nonostante l'autorità vescovile mal tollerasse che in fatto di pubblica moralità i chierici fossero di «cattivo esempio» per i laici. Già nel 1545 il Ferretti proibiva ai sacerdoti qualsiasi forma di spettacolo, ballo e mascherata, nonché di partecipare a feste mondane in abito talare [18]. Ferma era anche la proibizione di organizzare per la celebrazione della prima messa libagioni, banchetti e canti poco consoni alla spiritualità che il momento doveva evocare [19]. Nella parrocchia rurale infatti, l'origine contadina dei sacerdoti, il modesto tenore di vita e l'approssimativa preparazione culturale contribuivano a far vivere il prete con mentalità simile alla comunità, e a renderlo partecipe *in toto* delle molte preoccupazioni vitali e delle rare pause di evasione festiva. Questa situazione obbiettiva, che lo assimilava ai

[17] *Constitutiones*, 1564, p. 6. «Moneant insuper frequenter Patres familias, ut christiane educent familiam suam, et ne filios, aut famulos, quos pascendis bestiis occupant, missas, et alia divina officia saltem diebus festis omittere patiantur; neve tripudia, et saltationes, vel turpia, et inhonesta colloquia tolerent, quae maxime hyemali tempore in stabulis, vel aliis huiusmodi locis fieri solent magno cum detrimento, et periculo castitatis, atque honestatis». A Rimini il vescovo Castelli aveva cercato di introdurre una rigidissima normativa in materia, entrando in conflitto con l'autorità politica del Consiglio cittadino. A. TURCHINI (d), pp. 44-45.

[18] *Constitutiones*, 1545, cap. IX.

[19] *Constitutiones*, 1564, p. 7. «Novam missam qui celebrant, tripudia, choreas, profanas cantilenas, inhonestas modulationes arceant, clericalem honestatem in convivio, et ubique adhibeant». *Constitutiones*, 1575, p. 148.

parrocchiani, lo portava a convivere con la loro realtà sociale e a frequentare i luoghi pubblici, non esclusa la taverna con le relative conseguenze negative di ordine morale [20].

In tutti i centri del territorio – come ha acutamente notato Le Bras – la taverna costituiva luogo di naturale e quotidiana aggregazione sociale, a volte alternativo alla chiesa, con cui il prete doveva misurarsi [21]. Questa sorta di contraltare laico della chiesa, spesso condannata dall'autorità ecclesiastica, esercitava una notevole attrazione e nei giorni di festa si popolava in modo particolare, facendo concorrenza alla messa o alle altre funzioni. I contadini vi si riunivano per bere, giocare o conversare, evadendo sovente il precetto festivo o santificandolo in modo poco spirituale. Il vino poteva inoltre fomentare il vizio, facilitare la bestemmia e spingere alle risse dall'esito sovente tragico. Se certe esperienze tramandate o annotate in testi di «educazione cittadina» suggerivano ai proprietari terrieri di non recarsi in campagna a fare i conti con i contadini la domenica, onde evitare che eventuali diverbi degenerassero a causa del loro stato di ubriachezza, negli statuti rurali comparivano frequenti le norme relative alla taverna, spie talvolta di preoccupazioni religiose e morali, non disgiunte da quelle relative all'ordine pubblico. La vendita del vino dopo il vespro, i giochi d'azzardo, l'orario di chiusura, erano rigidamente regolati per controllare quella popolazione mobile e rissosa, composta da viaggiatori forestieri, oltre che da «sospetti» locali, che impersavano nelle taverne agli incroci delle vie di comunicazione [22]. Durante la visita pastorale nelle campagne, il Bollani constatava di persona la potenziale pericolosità

[20] Si vedano al riguardo le considerazioni in *Motti e facezie*, n. 36, pp. 63-65. G. Cherubini (b), pp. 399-400.

[21] L'ostacolo maggiore alla celebrazione religiosa era costituito dalla tendenza a non interrompere lo svago e i giochi nella taverna per recarsi in chiesa e assistere alle funzioni. G. Le Bras (d), pp. 33-34, 139; L. Pérouas, p. 164; C. Fantappié, pp. 158-159.

[22] *Statuti rurali . . . Bovegno*, rubr. CXXX. G. Cherubini (b), pp. 389-390.

morale di questi luoghi di ritrovo: a Corvione, piccola parrocchia della pianura, il taverniere teneva in casa una prostituta, contravvenendo alla rigorosa normativa in materia [23].

Corollario delle feste erano le processioni, che assumevano spesso aspetti spettacolari e forme proprie per l'intervento di confraternite e corporazioni, nonché per la ricchezza dell'apparato scenico; baldacchini e stendardi, statue e ostensori avanzavano fra due ali di folla, la cui partecipazione era talvolta punteggiata da intemperanze comportamentali [24]. Forme devozionali sovente vecchie di secoli mantenevano ritmi e sviluppi paganeggianti, che trovarono nelle severe disposizioni del Bollani una correzione sistematicamente reiterata dai suoi successori. La prima preoccupazione del vescovo riguardava il limite da porre alla consuetudine di consumare cibi e bevande durante la processione, soprattutto quando il corteo si snodava per i campi in occasione delle Rogazioni di maggio; di qui la raccomandazione ai parroci per programmare i tragitti con molta accuratezza:

«Et quando si haveranno a condurre in luoghi lontani, come occorre nel mese di maggio, ch'elle si fanno per ottener gratie dal Signor Dio per la conservatione dei frutti, ciascuno si astenga di mangiar o bere per il cammino havendo li Curati ordine da noi di non le condurre tanto lontane, che possano col popolo ritornare alla Chiesa et alle case loro, a hora conveniente, senza mangiare per il camino» [25].

Riguardo alla menzionata lunghezza del tragitto, bisogna ricordare che la processione delle Rogazioni offriva l'occasione per una ricognizione dei confini, prima della pieve e poi della parrocchia, onde verificare che non fossero

[23] *Atti della visita pastorale*, III, p. 175.

[24] C. CORRAIN-C. ZAMPINI, p. 89.

[25] «Editto per il culto delle chiese», Prima domenica di settembre, in *Constitutiones*, 1575, p. 38. Le processioni dei tre giorni precedenti l'Ascensione avevano lo scopo di invocare sulle messi la benedizione divina, mentre il *pastum* fa pensare a reminiscenze connesse con le origini larvali della *lustratio agrorum*. G. TASSONI, p. 305; D. MONTANARI (c), p. 393. Questa tipica processione di perambulazione agraria si conservò a lungo anche in ambito riformato. K. THOMAS, pp. 64-65.

stati usurpati [26]. Questi confini erano solitamente segnati da edicole e croci campestri, segni del sacro che popolavano l'universo esistenziale delle popolazioni rurali [27].

La consumazione di cibo e bevande *in itinere* doveva essere abbastanza diffusa. Oltre alle Rogazioni sono da prendere in considerazione quelle processioni che avevano come meta i santuari, campestri o montani, e che richiedevano lunghi tempi di percorrenza. Se ne trova l'eco nella visita pastorale del 1583, fatta dal vescovo Giovanni Dolfin, successore del Bollani, alla chiesa di S. Andrea, nella parrocchia di Iseo. In occasione della processione al santuario di S. Martino di Prada era consuetudine che il popolo non mangiasse prima della conclusione, ma vi partecipasse con devozione fino al ritorno in chiesa. Qui aveva luogo una distribuzione di pane e vino a tutti coloro che erano intervenuti, affinché potessero rifocillarsi [28]. Si trattava quindi di un'approvazione ufficiale al banchetto che veniva posticipato e regolamentato attraverso una pubblica distribuzione, abile compromesso per far coesistere rigore liturgico, tradizione e necessità umane.

Le processioni potevano inoltre essere occasioni per rappresentazioni sceniche – secondo una drammaturgia a metà fra il sacro e il profano – perturbatrici della solennità e del raccoglimento durante la cerimonia, tali da indurre il Bollani a richiamare i fedeli ad una partecipazione in

[26] P. BRUGNOLI, pp. 399-400; G. CHERUBINI (b), p. 401.

[27] G. FOURQUIN, p. 264; P. BRUGNOLI, pp. 381-383. Questi segni, come rileva lo stesso Brugnoli, p. 383, divennero più fitti in epoca postridentina. Per Brescia si veda l'interessante ricerca campione relativa alla parrocchia di Montichiari. R. BOSCHI, pp. 336-350.

[28] ACVB, *Visite Pastorali*, Iseo 31 maggio 1583, vol. 8/7, fasc. I. «Processionem quae ante Festum Ascensionis Dominicae ad ecclesiam S.ti Martini de Prada fieri consuevit ne populus ante completam processionem cibum potumve sumat sed qua decet devotione ieiunus ad parochialem ecclesiam redeat ibique consueta elemosina panis et vini pauperibus de populo processioni interessentibus distribuantur». La tradizione di distribuire pane in occasione delle Rogazioni durava ancora in Valcamonica fino a pochi decenni orsono; ai sacerdoti veniva portato a casa. A. CANOSSI (b), p. 29. Notizie sui santuari bresciani in A. FAPPANI (b); R. BOSCHI, pp. 305-306.

cui umiltà e devozione nulla concedessero alla teatralità popolare. Per questo ordinava ai parroci che:

«Non s'introduca anco in detta processione alcuna rappresentazione, o altra cosa simile; ma tutti divotamente cantando salmi, o litanie, attendano ad accompagnarla con l'umiltà esemplare, et pietà christiana; et in questo modo haveranno il frutto della loro divotione, et conseguiranno da noi quaranta giorni di indulgenza»[29].

Una più castigata frequenza a riti devozionali e una più accentuata spiritualità nella santificazione della festa, dovevano trovare sbocco per il vescovo in una più intensa partecipazione sacramentale. Lo scopo da raggiungere era il disciplinamento esistenziale e morale dei fedeli, attraverso una pastorale rinnovata che tendeva a rafforzare il controllo dei sacerdoti sulla comunità dei parrocchiani.

2. *Predicazione e confessione: controllo della coscienza e suggerimento di salvezza*

Se la frequenza alla messa non era molto elevata, maggiore risultava la partecipazione alla confessione annuale e alla comunione. Già il canone 21 del concilio Lateranense IV aveva sancito che ogni fedele si accostasse alla confessione annuale «proprio sacerdoti»[30]. Con questa decisione la Chiesa intendeva incrementare la pratica dell'esame di coscienza, e consentire ai sacerdoti di verificare le conoscenze religiose dei fedeli, per un'eventuale catechizzazione durante il dialogo-interrogatorio della confessione. L'estrema efficacia del metodo forniva al clero un insostituibile strumento di indagine delle conoscenze e un mezzo di convincimento del penitente attraverso il consiglio, il «proposito», la penitenza assegnata e il suggerimento della condotta da seguire. La teologia penitenziale elaborata dal Lateranense IV accentuava l'importanza del con-

[29] «Editto per la processione dello stesso giorno», Prima domenica precedente alla festa del Santissimo Corpo di Gesù, in *Constitutiones*, 1575, p. 80.

[30] *COD*, p. 245. M. Maccarone, pp. 160-162 Z. Zafarana (b), pp. 523-526; N. Bériou.

fessore facendo assumere un ruolo passivo al peccatore e incentivando un certo formalismo giuridico a scapito della contrizione interiore; tendeva inoltre a suscitare l'urgenza di mettersi in regola con la Chiesa, anche se non adeguati fossero stati il pentimento o la preparazione [31]. Il precetto pasquale era quindi il momento privilegiato in cui il fedele doveva sentirsi parte della comunità parrocchiale: non presentarsi al proprio sacerdote per confessarsi e comunicarsi significava automaticamente emarginazione e preclusione dalla sepoltura in terra consacrata in caso di morte repentina [32].

Negare la sepoltura in terra consacrata costituiva una visibile sanzione ecclesiastica e comunitaria, foriera di ben maggiore e forse definitiva condanna per l'anima del defunto. In un clima culturale che inculcava l'idea di una vita terrena come breve momento di transizione verso quella soprannaturale e presentava la morte come sua «naturale» porta d'accesso, la prospettiva della dannazione eterna costituiva facile e strumentalizzabile motivo di paura. Acquisito che gli spasimi dell'agonia e la decomposizione del corpo rappresentassero il prezzo del riscatto dal peccato, la morte diventava degna di essere sofferta solo se schiudeva all'anima la via della salvezza, ma appariva terribile se spalancava l'abisso dell'inferno con condanna irreversibile [33]. Si innescava in tal modo una sempre più affannosa ricerca di liberazione da ogni traccia di peccato per essere sempre pronti alla chiamata della morte, mentre la predicazione della Chiesa privilegiava i cupi risvolti del tormento infernale, che le tragiche pitture e le drammatizzanti descrizioni degli oratori popolavano di perfidi demoni in un tripudio di fiamme abbaglianti o di glaciali rigori, dove i dannati erano immersi per l'eternità, soffocati da miasmi repellenti e perseguitati da orride vi-

[31] J. Delumeau (d), pp. 220-221.

[32] D. Julia (c), p. 351; P. M. Gay, pp. 445 ss.; R. Manselli (a), p. 223.

[33] Per un primo approccio alla vasta problematica storiografico-antropologica della morte in epoca moderna si vedano alcune opere fondamentali. A. Tenenti (a) e (b); F. Lebrun; M. Vovelle (a) e (b); P. Chaunu; Ph. Ariès (b).

sioni di sofferenza [34]. Questo taglio ostentatamente escatologico era una delle componenti più marcate nell'oratoria dei predicatori che, per riuscire a rendere il senso dell'infinità temporale, cercavano di spiegarne la dimensione attraverso l'esemplificazione della goccia nel mare o ricordando il granello di sabbia.

A dire di Le Goff, la tragica alternativa tra luogo della pena eterna e paradiso venne sfumata solo alla fine del XII secolo, all'«apparire» del purgatorio, a limitare l'oscura ed inarrestabile minaccia dell'inferno e a riaccendere la speranza del paradiso per colpe non gravi: i peccati veniali. Si andava radicando culturalmente, in tal modo, un rimedio psicologicamente efficace per stemperare la paralizzante prospettiva dell'inferno ed esaltare il potere di mediazione della Chiesa la cui azione consentiva di alleviare le pene dei purganti attraverso le preghiere *pro defunctis*, le offerte dei fedeli, le messe di suffragio e le indulgenze. Le conseguenze furono rilevanti, sia per il recupero dello stretto legame, non solo memoriale, ma pure salvifico fra i destini dei vivi e quelli dei morti, sia per il moltiplicarsi della casistica con indubbio affinamento di analisi psicologica [35]. Col progressivo accentuarsi dell'«infernalizzazione» del purgatorio balzò in primo piano l'intervento del fedele che, grazie alla sua pietà e alle opere, poteva abbreviare la permanenza delle anime in questo luogo d'attesa, ancora fortemente caratterizzato dalla sofferenza e dal dolore [36].

[34] Di vasto e recente interesse storiografico l'indagine sulla rappresentazione dell'aldilà nella mentalità collettiva in epoca medievale e moderna. J. DELUMEAU (d), pp. 416-426; G. VOVELLE-M. VOVELLE; A.J. GUREVIČ (a), pp. 260-266; J. BASCHET.

[35] Sui riflessi antropologici e religiosi della dottrina del purgatorio oltre alla fondamentale opera di J. LE GOFF (c) e alla puntuale nota critica di PH. ARIÈS (c), si veda J. DELUMEAU (d), pp. 427-431; P. CHAUNU, pp. 141-158; PH. ARIÈS (b), pp. 172-175.

[36] J. LE GOFF (c), pp. 353-359; J. DELUMEAU (d), pp. 431-446; G. ZARRI, pp. 466-480; J. CHIFFOLEAU, pp. 391-399. La problematica relativa al purgatorio costituiva uno dei motivi di scontro insanabile fra cattolici e riformati che ne rigettavano in blocco la fondazione teologica. L. FEBVRE, pp. 55-58; G. ZARRI, pp. 480-489.

Aver posto l'accento sull'intercessione per le anime del purgatorio non scalfiva il punto nodale di tutta la problematica che rimaneva comunque quella legata al peccato e al turbamento sociale, oltre che personale, da esso provocato. Solo la confessione frequente poteva limitare effetti deleteri per la vita ultraterrena, quando la morte avesse fatto la sua sinistra apparizione. Sull'efficacia del binomio morte in stato di colpa-dannazione eterna insisteva la pastorale penitenziale per diffondere una vera e propria consuetudine al confessionale e alla contrizione interiore. Specie durante la Quaresima, i predicatori delle missioni accentuavano il ricorso alla «conversione» e alla trasformazione dello stile di vita, attraverso una confessione sincera [37].

A differenza della predicazione – per tutto il Medioevo delegata in gran parte agli ordini mendicanti – la confessione rimase momento centrale dell'impegno pastorale del parroco e mezzo formidabile per il suo controllo sulla comunità del villaggio. Anche dopo Trento gli ordini religiosi coadiuvavano ampiamente alla vita religiosa della parrocchia e anche alle confessioni, ma non ne ebbero mai il completo controllo, sebbene proprio in questo settore si moltiplicasse la loro vasta produzione di *Summae* in latino e in volgare per confessori [38]. Proprio il canone

[37] La pastorale penitenziale divenne uno dei più efficaci strumenti adottati dal clero in cura d'anime per attuare una profonda catarsi dei comportamenti morali dei fedeli. J. DELUMEAU (d), pp. 536-547; F. LEBRUN, pp. 494 ss.; B. DOMPNIER. Sulle missioni quaresimali in area italiana si veda L. MEZZADRI; E. NOVI CHAVARRIA; M. G. RIENZO; M. SCADUTO (a); G. F. ROSSI; M. ROSA (a), pp. 245-272. Per la Francia si veda J. DELUMEAU (c), pp. 182-223. In area protestante la predicazione era pervasa dalle stesse problematiche e la consistenza della sua diffusione può essere rilevata dalla frequenza editoriale dei volumi di sermoni. J. DELUMEAU (d), pp. 565-585; E. FRANÇOIS, pp. 363-365; PH. BENEDICT, pp. 360-361.

[38] L'espletamento della confessione all'interno delle parrocchie fu talvolta caratterizzato da una «collaborazione conflittuale» fra clero secolare e regolare dei diversi ordini. H. LIPPENS; L. PELLEGRINI; P. ADAM, pp. 220-227. Le *summae* dovevano essere abbastanza diffuse presso i parroci di campagna e per Brescia sono da individuare, con tutta probabilità, in quei «libri pro cura animarum» di cui parlavano i sacerdoti elencando i loro pochi libri al Bollani in visita. Rilievi su queste pubblicazioni in R. RUSCONI (c), pp. 290-309; P. MICHAUD QUANTIN (a); (b), pp. 81 ss.

21 del Lateranense IV, imponendo la confessione annuale, provocò il forte aumento di una letteratura relativa al peccato. I parroci cominciarono infatti ad essere assillati dal problema di interrogare, ascoltare e valutare con regolarità i fedeli, facendo ricorso ad opere specifiche che illuminassero e guidassero l'agire in questo compito. D'altro canto, certi esponenti zelanti della gerarchia ecclesiastica, sforzandosi di combattere contro l'ordinaria scansione della confessione annuale, martellavano con crescente insistenza sul concetto di peccato, sottolineando le diverse qualità di colpa e la gravità ontologica della stessa. Nelle loro riflessioni andò prendendo sempre più corpo la considerazione del peccato inteso come trasgressione della legge divina, ecclesiastica o umana, secondo criteri di giudizio che contemplavano di fatto esclusivamente l'alternativa «lecito-illecito». Sarà solo dopo il tridentino che questa normativa, su basi eminentemente giuridiche, si aprirà alla valutazione della legge morale anche in rapporto alla coscienza individuale, come referente di valutazione del peccato [39].

Gli stessi ordini mendicanti erano autori di una vasta produzione di *Manuali* per confessori, utili a sacerdoti e fedeli. Ai primi servivano come articolato prontuario dei peccati e delle relative norme di correzione, mentre per i secondi, se sapevano leggere, costituivano utile strumento propedeutico alla confessione. Fu proprio nell'ambito del moltiplicarsi di minute e sempre più specifiche elencazioni che si fece strada un tipo di confessione ridotta ad arida e meccanica recitazione di un certo numero di errori, esposti in sequenza. Tale ripetizione aveva tuttavia un vantaggio per chi si confessava: il timore dell'uomo postridentino di portare a termine un'accusa incompleta – e quindi sacrilega – innescava la convinzione di essere di fronte a un Dio non solo infallibile, ma onnipresente e contabile pignolo di ogni minima infrazione [40].

[39] J. Delumeau (d), pp. 222-225; Th. N. Tentler, pp. 37-38; A. Prosperi (d),. pp. 230-231.

[40] I manuali per i confessori costituiscono un interessante filone letterario da

Fra i molti strumenti del disciplinamento sociale, la confessione si dimostrò quello più efficace, perché momento privilegiato in cui il sacerdote poteva stigmatizzare il comportamento immorale estrinseco, vincolando il penitente ad una mutazione profonda e radicale. La raccomandazione di intensificare l'accesso al sacramento creava il presupposto per un più stretto rapporto fra fedele insicuro e timoroso e confessore pronto a riprendere con decisione la ricaduta, ma anche a stimolare ad una più sentita e accentuata interiorizzazione della pratica religiosa [41]. Il fine ultimo della vita era costituito dalla salvezza dell'anima e in tale direzione la sollecitudine pastorale avanzava, non rinunciando a ricordare con enfasi e terrore le pene dell'eterna perdizione per ottenere il sicuro controllo delle coscienze. Nella sua funzione di mediatrice della salvezza di tutte le anime, la Chiesa privilegiava questo suo impegno, vedendo in ogni inconfesso un caso negativo di deroga al proprio diritto-potere di salvezza universale. Dal canto suo, l'io individuale era posto nelle condizioni di dubitare di sé e della propria reale capacità di un approfondito ed esauriente esame di coscienza, data l'impossibilità di conoscere tutte le sfumature dell'operato del «demonio» nel mondo. Secondo un'icastica metafora l'uomo doveva diventare come una cittadella in perenne stato di assedio, onde evitare che il vizio si infiltrasse subdolamente e inconsapevolmente per espugnarla. Le fiamme dell'inferno divennero la tragica, quotidiana visione e minaccia per chi non frequentava o non si lasciava consigliare nella rassicurante penombra delle grate dei lignei confessionali. Il Borromeo dettò norme precise per instillare nel peccatore il timore dell'imminente castigo divino come molla per assumere un comportamento consono ai

cui trarre notizie sulle scelte pastorali del clero e sul livello della vita spirituale dei laici. R. RUSCONI (a); J. LE GOFF (a), pp. 133-152; M. VIVARELLI, pp. 139-146; A. PROSPERI (d), pp. 232-233.

[41] Parallelamente allo sforzo di trasformazione delle coscienze, la pratica della confessione rappresentava un potente strumento di controllo sociale, soprattutto all'interno di un mondo chiuso e ristretto come quello della parrocchia rurale in epoca medievale e moderna. R. RUSCONI (e); H. MARTIN; L. K. LITTLE; A. PROSPERI (d), pp. 227-230; A. Biondi, p. 286.

precetti della morale cristiana. Questa marcata volontà d'intervento sull'interiorità caratterizza le linee maestre del disciplinamento attuato dalla Chiesa postridentina che, a differenza dell'opera condotta nello stesso torno di tempo dallo Stato, tendeva alla trasformazione radicale e definitiva del popolo, per renderlo docile e fedele all'insegnamento e alla guida dei propri pastori.

Una conferma diretta dell'impegno con cui gli ordini mendicanti collaboravano con i parroci nelle confessioni si può leggere negli atti della visita pastorale. Il Bollani dedicava particolari attenzioni nell'esaminare quei frati che si offrivano come confessori straordinari: non sempre erano preparati adeguatamente e talora si imponeva al presule la necessità di agire con estremo rigore in un settore così delicato della pastorale [42]. Altrettanto energico era il suo intervento riguardo alle lamentele delle popolazioni per la vita non sempre edificante vissuta fra le mura dei conventi: a Chiari, tra le altre cose, il Bollani ordinava ad esempio ai Francescani di confessare le donne in chiesa – come imponevano i decreti del concilio provinciale milanese – onde fugare i sospetti alimentati dal fatto che i frati erano soliti farlo nelle proprie celle [43].

Sulla base del Lateranense IV il concilio di Trento affidò ai vescovi l'onere di curare in modo particolare il corretto svolgimento della pratica confessionale ed esaltò l'insostituibile figura del parroco, somministratore *in loco* della penitenza [44]. Per i curatori d'anime le attenzioni del Bollani s'incentravano sia sulle modalità, sia sul luogo della confessione. Anche dal punto di vista formale essa doveva rispondere a criteri precisi ed inderogabili. Il sacramento doveva avere svolgimento pubblico, nella chiesa,

[42] Per citare solo qualche esempio. ACVB, *Rovato*, 1, f. 25, 3 Serviti venivano ammessi alle confessioni e 3 respinti; *Orzinuovi*, 1, f. 119, 4 Domenicani ammessi e 1 respinto, 4 Francescani ammessi e 1 respinto; *Coniolo* 1, f. 123, tutti i Francescani venivano sospesi dalle confessioni, tranne il priore.

[43] ACVB, *Chiari* 1, f. 64*v*. Il decreto del primo concilio provinciale milanese in *AEM*, II, col. 52.

[44] *COD*, p. 707.

in piena vista perché il penitente costituisse un esempio agli altri. A sottolineare l'intima e totale apertura del peccatore alla grazia rigeneratrice, il colloquio penitenziale doveva svolgersi però attraverso il confessionale, barriera architettonica e luogo circoscritto che riprendeva strutturalmente le forme dell'edificio sacro: una chiesa nella chiesa che immediatamente venne ricoperta di sculture e arricchita di bassorilievi con scene «edificanti», che ancor più sottolineavano l'unione indissolubile tra peccato, morte e ombre, mentre, una volta assolto, sollevato e consigliato, il penitente tornava nella piena luce, metafora di vita e grazia della Chiesa trionfante. Ove i confessionali non fossero ancora stati introdotti, l'ordinario ne imponeva l'adozione, mentre nelle Costituzioni del 1575 elaborava una normativa penitenziale assai minuziosa, specie per le confessioni delle donne [45].

La conclusione del concilio tridentino segna l'inizio di un periodo di intenso sforzo per inquadrare la prassi religiosa, centrata sulla parrocchia secondo un più ampio progetto di uniformazione di usi, pratiche e riti in tutte le diocesi. Si accentuava così quel processo di controllo sempre più stretto delle coscienze e della condotta dei fedeli che la Chiesa aveva intrapreso a partire dal primo decennio del XIII secolo [46]. La gerarchia postridentina rafforzò la componente di rigido controllo sociale, oltre che religioso, insito in questa strategia, inserendola in un più ampio progetto di sradicamento delle consuetudini consolidate, per imporre una vasta opera di disciplinamento. Il parrocchiano apparteneva alla «sua» chiesa da quando gli veniva somministrato il battesimo fino alla morte [47]: con il concilio questa linea venne istituzionaliz-

[45] L'elenco delle parrocchie in cui veniva impartito l'ordine sarebbe troppo lungo, a testimonianza dell'importanza attribuita dal vescovo ad una sede idonea «pro audiendas confessiones». *Constitutiones*, 1575, part. pp. 167-168; anche «Editto per le confessioni et comunioni», Terza domenica di Quaresima, in *Constitutiones*, 1575, pp. 65-68.

[46] G. Cherubini (b), p. 361; L. Pellegrini, pp. 134 ss.; G. Le Bras (c), pp. 236-237; A. J. Gurevič (b), pp. 126-128.

[47] G. Le Bras (b), pp. 161 ss.; E. Delaruelle-E. R. Labande-P. Ourliac, pp. 930-931.

zata e attuata con progressivo rigore anche dai curatori d'anime nei più sperduti agglomerati di montagna. Il fedele doveva assistere alla messa ogni domenica e nei giorni festivi nella chiesa parrocchiale dove – ad eccezione della cresima – riceveva i sacramenti dalle mani di quel parroco che lo avrebbe battezzato, lo avrebbe sposato e sepolto, dopo avergli impartito l'estrema unzione [48]. Nella stessa chiesa avrebbe dovuto comunicarsi almeno una volta l'anno – a Pasqua – dopo che il parroco lo avesse assolto dai suoi peccati. Il precetto annuale subiva delle modifiche in caso di malattie gravi o in punto di morte – per le donne, anche prima del parto – mentre confessione e comunione diventavano più frequenti per i fedeli affiliati ad una confraternita [49].

A fornire i dati relativi alla vita e alla mortalità dei laici erano i titolari delle parrocchie o i loro vicari, sovente imprecisi e certo estranei ad una «mentalità statistica» che avrebbe costituito un eccellente substrato al consolidarsi dell'inquadramento e del disciplinamento sociale [50]. Nei primi decenni del secondo Cinquecento i parroci non tenevano ancora una registrazione puntuale delle anime: lo si evince dall'analisi dei dati sempre arrotondati o espressi con evidente approssimazione, oppure, come a

[48] La parrocchia costituisce uno degli elementi storiografici di maggior rilievo per la comprensione della realtà sociale in epoca moderna. Oltre alle acute riflessioni di G. LE BRAS (a), pp. 102-118, si veda M. ROSA (a), pp. 157-180; R. METZ, pp. 269-295; R. MANDROU (a), pp. 122-137. Uno studio dettagliato della complessa realtà demografica e sociale di una parrocchia agli inizi del Seicento in F. SABA.

[49] G. LE BRAS (b), pp. 174-175, 185; E. DELARUELLE-E. R. LABANDE-P. OURLIAC, pp. 835-844, 938-943; D. HAY, p. 131; P. GIOS, pp. 173-174; L. PELLEGRINI, pp. 134-136; E. PEVERADA (c), pp. 146-166; R. MANSELLI (b), p. 58; F. RAPP (a), pp. 137-138. Riguardo alla confessione in parrocchia risulta sintomatico il caso del curato di Castenedolo che, assieme all'elenco degli inconfessi, faceva presente al vescovo la posizione di tal Ercole Roberti «qui habitat pro maiori parte anni Casteneduli et tamen eius peccata non audivit et dictus dominus Hercules asserit confiteri et communicari Brixiae licet non habitet». ACVB, *Castenedolo*, 3, f. 21.

[50] M. RASSEM, p. 49; A. PROSPERI (d), p. 249. Il questionario relativo alla vita spirituale dei laici, elaborato dal Bollani per la sua visita pastorale, costituisce un rilevante esempio di articolata ricchezza e profondità, in questa materia solitamente stringata nelle prime visite postridentine. P. BURKE (a), p. 544.

Bedizzole, grossa parrocchia della pedemontana occidentale, dal caso del curato il quale candidamente affermava che al presente non aveva buona conoscenza delle anime, ma che in seguito sarebbe stato più diligente [51]. È probabile che questo atteggiamento fosse diffuso presso il clero in cura d'anime per cui i dati devono essere maneggiati e letti con estrema cautela. Bisogna però ricordare che la popolazione rurale mutava spesso residenza, giustificando parzialmente una certa approssimazione nella conoscenza quantitativa di essa da parte dei sacerdoti.

Anche riguardo alla pratica religiosa è impossibile risalire a dati sicuri. L'elemento di maggior interesse riguarda il numero degli inconfessi ma, anche a questo proposito, sovente la precisione dei sacerdoti lasciava a desiderare. Alcuni fornivano al vescovo un dettagliato elenco – registrato dal segretario – con nome e cognome, ma altri facevano riferimento ad un foglio consegnato e che non si è conservato nel *dossier* della visita. Talvolta invece si limitavano a parlare di «aliqui», oppure «nonnulli», termini che impediscono ogni possibilità di computo attendibile. La scarsa conoscenza del popolo loro affidato induceva i curati a fornire cifre approssimative; a volte si accampava l'inesistenza di inconfessi per occultare la non registrazione, come ad Asola, popolosa borgata della pianura orientale, il cui curato dichiarava tranquillamente di non sapere se vi fossero inconfessi [52]. Prendendo come campione tre parrocchie della pianura: Leno, Rudiano e Barco – di diversa consistenza demografica, i cui parroci dimostravano precisione nel fornire i nomi degli inconfessi, la causa e la durata della non confessione, si può rilevare una loro

[51] ACVB, *Bedizzole*, 3, f. 166. «Pro nunc cognitionem non habere de eius animabus et promisit de caetero se vigilantem et diligentem esse». Lo stesso dicasi per Valerio Duranti arciprete di *Cologne*, 1, f. 38*v*, che affermava di avere sotto la sua cura «animas communionis octocentum vel circa et nescire totum numerum». A Gottolengo il *rector* non sapeva fornire il numero totale delle anime né al Bollani, 3, f. 65, né al Pilati, 2, f. 249.

[52] ACVB, *Asola*, 3, f. 139. «Dicens interrogatus quod nescit habere aliquem inconfessum adulterum, concubinarium, usurarium, nec male sentientem de fide et dogmatibus ecclesiae».

presenza in percentuale ben più alta rispetto alla media degli altri centri. Così a Leno, fra le 1600 anime da comunione, vi erano 29 non pascalizzanti (1,81%); a Rudiano, su 700, se ne contavano 15 (2,28%), mentre a Barco erano 7 su 225 anime (3,11%)[53]. Può darsi che in queste parrocchie fosse concentrato un alto numero di persone poco sensibili alla soddisfazione del precetto, ma è anche probabile che questa fosse la norma, non denunciata dal resto del clero per desiderio di ben figurare, per ignoranza della situazione, per inerzia o perché i dati non ci sono pervenuti.

Riguardo agli inconfessi bisogna rilevare che alla carenza statistica si aggiunge l'intrinseca difficoltà di penetrare il variegato universo esistenziale di questi individui, di cui si riescono a intravvedere solo i contorni, estrapolando gli scarni e disarticolati spezzoni testimoniali fornitici dai sacerdoti, o le reiterate disposizioni sinodali loro dedicate.

[53] ACVB, *Leno*, 3, ff. 41*v*-42: «Et infrascriptos scandalosos sub cura dominum Hectorem de Coradis militem Mariam Pizolam eius concubinam dominum Bernardinum de Gobbis habitat in Casteletto dominam Isabettam Pizolam eius concubinam Antonium Carnellum in Leno Camillam Pinardam eius concubinam et Petrum Cropellum concubinarium Juliam concubinam Jo. Mariam Bazinum Mariam Alam concubinam Angelum Gregorium eis uxorem contraxerunt in gradu prohibito scienter cum sciret ipse Angelus ipsam Iuliam esse filiam spiritualem eius patris Franciscum de Majfredis qui habet duas uxores dominus Leonardus Capirola dominus Romilius Ripa et Hercules eius frater Hieronimus Lazarinus et Baptista eius frater et uxor sua Federicum Leardum posterium qui iam multis annis non confessus fuit peccata sua neque in ecclesiam accedit Franciscum Tinctorem inconfessum Antonium Malagnum Franciscum Binum Baptistam et Paulum de Binis fratres Albertus Marchettus Joannes Maria et Vincentius fratres omnes inconfessi»; *Rudiano*, 1, f. 75*v*: «Omnes confitetur eorum peccata exceptis infrascriptis videlicet Catarina uxor quondam Iacobi de Paris Bartholomeus Montanarus cognominatus el guerra qui cum uxore et filiis tenet in concubinam quamdam forensem aliam cognominatam la prandina quae habet filiam suam in concubinam domini Thomae Girellae Manfredus Arigettus Ioannes Maria Alphierus de Alphieris de Crema Guidus Barattus de Pompeiano Franciscus Billinus Thomas Bonacinus Iacobus Bigolus Bartholomeus Pizamelius Laurentius de Brunis dictus el pistor Gradina de Guarischis uxor domini Vincentii Spongiae banniti magister Ioannes Borella Ioannelus dictus el ganno»; *Barco* 1, f. 128*v*: «Omnes confiteri eorum peccata et sacramentum eucharestiae exceptis Jo. Maria malgesio cum duobus filiis unus quorum dicitur confessus sed non comunicatus, domino Hectore de Madiis et domino Pasquali de Madiis fratribus quod non sunt confessii, Tonino bergomensis confessus sed non comunicatus, dominus Nicolas de Ferraria servitore magnificorum comitum quod non suscepit sacramentum eucharestiae».

Certo, una norma emanata nel sinodo o qualche raro accenno contenuto nella visita pastorale non bastano per affermare con certezza la diffusione di un certo fenomeno. Capitava infatti sovente che la deliberazione sinodale fosse motivata dal permanere di una tradizione o da pochissimi casi riscontrati durante la visita. Come sostiene con penetrante efficacia lo Julia, noi riusciamo a intravvedere la religiosità dei fedeli nelle sue manifestazioni più profonde, ma ciò che ci appare, filtra di riflesso, nell'impossibilità di cogliere le zone d'ombra che si celano sotto il linguaggio del visitatore [54]. Ciò nonostante è possibile tracciare le linee di tendenza della mentalità collettiva, cogliendo i punti nodali su cui si appunta l'interesse del vescovo e dei sacerdoti in cura d'anime.

Anche se il numero degli inconfessi variava sensibilmente da luogo a luogo, si può notare una loro presenza abbastanza uniforme nelle diverse zone del territorio: in 66 parrocchie della pianura, 29 della pedemontana e 31 della montagna. Dai verbali delle visite immediatamente successive al Bollani si può notare una sensibile contrazione nel numero di inconfessi, fino alla loro pressoché totale scomparsa: effetti di un più accentuato e rigoroso controllo socio-religioso, ma anche dell'efficace presenza degli ordinari in visita nel territorio, pronti a riprendere e stigmatizzare, o ammonire benevolmente quanti si sottraessero al precetto. Nel corso della visita, il Bollani aveva inaugurato questa linea pastorale, come nella parrocchia di Fraine, in Valcamonica, allorché, convocati tutti gli inconfessi, ebbe pronta promessa che si sarebbero emendati [55]. Non mancavano però anche esempi di chiara ribellione come a Braone, sempre in Valcamonica, quando Francesco Griffi preferiva lasciare la parrocchia all'arrivo del vescovo, sottolineando in tal modo la sua volontà di persistere in una condotta *ex lege* [56]. Si trattava tuttavia di un caso isolato che testimonia *e converso* l'incisività

[54] D. JULIA (c), p. 363.

[55] ACVB, *Fraine*, 7, f. 66. F. MOLINARI (g), p. 34; V. BONOMELLI, p. 146.

[56] ACVB, *Braone*, 7, f. 103*v*.

della presenza vescovile nei più remoti angoli della diocesi, tesa a sancire e instillare nei fedeli nuovi modelli morali e diversi comportamenti sociali.

Nella rinnovata azione pastorale che valorizzava la confessione, si inseriva anche il controllo sull'esercizio delle libere professioni e specialmente sui medici. Salute del corpo e salute dell'anima non potevano essere disgiunte come non doveva esserci frattura, iato o opposizione tra mondo laico e mondo religioso: ecco quindi perché il medico fosse deontologicamente vincolato a garantire all'ammalato l'accesso alla salvezza eterna, prima ancora che preoccuparsi della sua salute fisica. Un'esistenza vissuta in funzione dell'aldilà non poteva essere impreparata nel momento in cui una malattia poteva preludere all'ultimo appuntamento, a una morte sacramentalizzata che dischiudeva l'accesso all'eterna salvezza. Del resto, nella mentalità corrente, la salute veniva da Dio, non dai medici, il cui intervento era da considerarsi un coadiuvante collaterale. Ancora più sentito era il problema del religioso se dalla dottrina dei medici si passava alla pratica chirurgica che non aveva ancora dignità di arte e base scientificamente erudita. Gli stessi barbieri-cerusici, prima dell'intervento pregavano per la buona riuscita del loro operato, mentre al fedele incombeva l'onere di non ricorrere a medici empi, seppure dotti e famosi.

In visita – ricordando le disposizioni di Pio V – il Bollani imponeva ai medici di sottoscrivere le norme che regolavano i rapporti fra dentologia professionale e pratica religiosa. Dopo il primo consulto presso un ammalato, il medico doveva invitarlo a chiamare il sacerdote per confessarsi e preoccuparsi di curare l'anima, come si era preoccupato di aver cura del corpo e, in caso di rifiuto, doveva minacciare che non ci sarebbe stata una seconda visita. I medici che operavano nei centri più ricchi e popolosi del territorio promettevano di attenersi scrupolosamente alla normativa [57]. È facile presumere l'ininfluenza del loro in-

[57] ACVB, *Chiari*, 1, f. 63: «Admonuit etiam medicum dictae terrae de Claris, ut iuxta sacros canones post primam visitationem hortetur infirmos ut confi-

tervento sui contadini: per curare certe malattie – magari dopo che erano state giudicate inguaribili dalla medicina ufficiale – questi si rivolgevano alle fattucchiere, così come era consuetudine fare per molti altri sortilegi. L'incidenza «morale» dei medici doveva essere più consistente fra i ricchi borghesi, cui erano riservate le astruse diagnosi e le ricette di una costosa farmacopea [58].

È necessario sottolineare che la maggioranza dei casi di inadempienza al precetto pasquale si caricava di una marcata rilevanza sociale, prima ancora che di personale infrazione alla normativa etica. Considerando innanzitutto le violazioni della morale sessuale si può notare come si accentui nei parroci e nel vescovo in visita la preoccupazione per il cattivo esempio derivante dalla presenza di concubini in parrocchia. L'alta frequenza del fenomeno, specie se portava all'abbandono del tetto coniugale, costituiva un atto riprovevole e da stroncare alla radice, perché antitetico alla rinnovata pastorale matrimoniale, e questo soprattutto quando i violatori del precetto – come accadeva sovente – appartenevano ai ceti più elevati della società [59]. Accanto a questo fenomeno si registrava anche la presenza di pubbliche meretrici. Il Bollani si dimostrava assai fermo nei loro confronti per il potenziale di turbamento sociale e familiare causato da questa presenza,

teantur, et prius a Deo querant spiritualem medicinam animarum suarum, quam medelam procurent corporibus, et si non paruerint, non accedat amplius ad eos, et dictus medicus promisit se facturum libentissime». La normativa episcopale in *Constitutiones*, 1575, p. 169; anche «Editto per li medici et infermi», Prima domenica di agosto, in *Constitutiones*, 1575, pp. 31-34. La norma era stata fissata nel primo concilio provinciale milanese. *AEM*, II, coll. 51-52. Anche gli altri medici del territorio bresciano promisero altrettanto sollecitamente. Medici erano presenti a Palazzolo, Pralboino (2), Bagnolo Mella, Ostiano, Castiglione delle Stiviere, Castelgoffredo (2), Montichiari, Orzinuovi (2), Ghedi, Carpenedolo, Leno (anche due cerusici).

[58] Per una prima panoramica sulla formazione filosofico-medica in epoca moderna si veda CH. SCHMITT; J. J. BYLEBIL; E. BRAMBILLA (c). Notizie sullo studio della farmacopea a Brescia in A. PAVESIO (a) e (b).

[59] ACVB, *Cignano*, 1, f. 219, risultava inconfesso per concubinato il nobile Gaspare Cignani; *Cadignano* 1, f. 169*v*, il nobile Ottavio Bargnani; *Cigole*, 1, f. 201*v*, il nobile Galeazzo Gambara. F. MOLINARI (a), pp. 281-289; P. PRETO (b), pp. 349-350.

ma tale fermezza non prescindeva dalla realistica considerazione del fenomeno: qualora non avessero mostrato segni di pentimento per la vita trascorsa, e non si reinserissero nella comunità parrocchiale, il presule esigeva che almeno si provvedesse «in locum publicum eiiciendas» [60]. L'attenzione del vescovo si focalizzava sulla potenzialità negativa della loro presenza nel contesto sociale e sull'esempio di corruzione dei costumi che avrebbero potuto innescare, mentre la loro «chiusura» in luoghi circoscritti faceva scattare il meccanismo della pubblica riprovazione attraverso l'allontanamento e l'emarginazione, in modo che la loro frequentazione suonasse come peccaminosa e indecorosa licenza.

Lo stesso trattamento emarginante era riservato ai pubblici bestemmiatori la cui negativa influenza si spingeva fino all'oltraggio manifesto della religione e dei suoi riti. Non si trattava in questo caso di una ripulsa della tradizione di fede della Chiesa e del suo apparato istituzionale, ma del pubblico ludibrio cui era sottoposto il retaggio religioso attraverso la dissacrazione blasfema. La cifra eversiva del loro comportamento li rendeva altrettanto pericolosi dei concubini e degli usurai, per cui scattava l'interdizione dai sacramenti almeno fino al completo, pubblico e provato ravvedimento. Le Costituzioni del 1575 tendevano a sottolineare la durezza della censura in quanto si trattava di «publici peccatores», in modo da poter effica-

[60] *Constitutiones*, 15757, p. 24: «Si quas publicas meretrices intra parochiae suae fines habitantes cognoverint, eas a turpi illo vitae instituto ad saniorem mentem, qua poterunt verborum, et consiliorum vi, adhibitis etiam gravioribus eiusdem parochiae viris, revocare studeant; sique resipuerint, ille ut in sancto proposito iuventur, omni studio curent. Si vero vel propriis suasionibus, vel seniorum etiam auctoritate id efficere non poterunt, Episcopum ea de re certiorem faciant; ut Magistratuum secularium auctoritate ad eas inde in locum publicum eiiciendas uti possit». La normativa del primo concilio provinciale milanese in *AEM*, II, coll. 119-120. Oltre a quella già menzionata, ospitata presso il taverniere di Corvione di Gambara, il Bollani trovava pubbliche meretrici in altre parrocchie. ACVB, *Canneto*, 3, f. 100; *Salò*, 5, f. 41. Per una panoramica generale del fenomeno della prostituzione si veda J. ROUSSIAUD; R. TREXLER; E. PAVAN; A. BARZAGHI, pp. 22-54. Nel piano di normalizzazione dei costumi e delle consuetudini sociali, la repressione della prostituzione costituiva una tappa fondamentale dell'operato dei vescovi. A. MONTICONE (b), pp. 29-30; S. TRAMONTIN (a), pp. 524-525.

cemente additare il loro comportamento alla riprovazione umana e sociale dei parrocchiani [61].

Dura e intransigente fu anche la presa di posizione contro i pubblici usurai [62]. Tralasciando per ora l'analisi dei progetti attuati per mitigarne i guasti socio-economici, interessa qui sottolineare che anche per questi scattavano i meccanismi di censura e di emarginazione. Una particolare interpretazione delle leggi economiche li additava come perversi profittatori dell'indigenza del popolo operando un esoso sfruttamento, su cui poggiava il loro successo finanziario. Nulla di più riprovevole e disequilibratore dell'armonia socio-economica della comunità, messa in crisi nel suo sviluppo dalla loro avidità. Per quanto riguarda poi la presenza di pochi prestatori ebrei, al pubblico peccato di usura – del resto per loro tollerabile in quanto già fuori delle leggi canoniche – si affiancava il marchio di eterodossia religiosa che ne sottolineava ancor più la diversità ed estraneità sociale. Chiamati dai Gambara nei loro domini feudali della pianura meridionale nella seconda metà del XV secolo, alla stessa epoca erano presenti anche a Brescia, dove la loro opera feneratizia, oltre a «sottrarre» i cristiani al peccato mortale dell'usura, contribuiva a moderare gli spropositati tassi d'interesse che questi chiedevano [63]. Dal canto suo il Bollani scelse

[61] *Constitutiones*, 1575, p. 137: «Concubinariis, foeneratoribus, blasphemis, et huiusmodi aliis publicis peccatoribus absolutionem sacramentalem, vel Communionem ne praebeant, etiam si testimonio scripto se alteri confessos fuisse ostendant; nisi per dies aliquot ita manifesta emendatae vitae signa dederint, ut aliorum scandalo satisfecisse videantur. Qui si ecclesiae fortassis ingressu interdicti sunt, significent populo, eos interdicti vinculo ob resipiscentiam esse solutos». Si veda anche «Editto contro i bestemmiatori». Prima domenica di aprile, in *Constitutiones*, 1575, pp. 14-16. Il Bollani trovava durante la visita un pubblico bestemmiatore nella parrocchia di *Gerola*, 1, f. 108.

[62] «Editto contra le usure», Prima domenica di febbraio, in *Constitutiones*, 1575, pp. 6-9. La legislazione borromaica in *AEM*, II, coll. 121-123. Durante la visita, il Bollani scopriva usurai «ufficiali» solo in due parrocchie, ma la loro presenza sotterranea doveva essere molto più diffusa. ACVB, *Carpenedolo*, 3, f. 236; *Muscoline*, 5, f. 153*v*. Anche per l'usura la vigilanza dei vescovi era particolarmente intensa. F. MOLINARI (a), pp. 290-292; A. LANDI, pp. 573-574.

[63] A. ZANELLI (b), pp. 99-109; B. PULLAN (f), II, pp. 489-490. Paolo Guerrini

nei confronti degli ebrei una linea di durezza che ben si attagliava alla più generale campagna repressiva promossa da papa Paolo IV e accentuata da Pio V, campagna subito fatta propria dalle magistrature della Repubblica di Venezia, sia pure con qualche flessibilità [64]. Durante la visita, il vescovo bresciano imponeva l'espulsione dei prestatori ebraici dalle parrocchie di Gabbiano (Borgo S. Giacomo) e Pralboino per salvaguardare l'incolumità morale e religiosa di quelle terre [65].

In questo quadro di normalizzazione la Chiesa dispiegò lo sforzo maggiore di controllo delle coscienze perché potesse tradursi abbastanza rapidamente in un altrettanto generalizzato e definitivo controllo della prassi. Parallelamente la gerarchia entrò in conflitto – più o meno aperto – con la rete di convenzioni e vincoli sociali che opposero una forte resistenza ai canoni conciliari di omologazione che andavano imponendosi. I nuclei familiari allargati – rifugiandosi in una sorda resistenza, che qua e là non

ha ampiamente documentato che, sul finire del XV secolo, i Gambara fecero arrivare famiglie ebree dal mantovano, politicamente soggetto al duca Gonzaga. La colonia si rafforzò nella prima metà del Cinquecento quando i potenti feudatari bresciani decisero di incentivare l'economia di Verolanuova. P. GUERRINI (b) e (f).

[64] *Constitutiones*, 1575, pp. 25-26: «Assidua, vel familiaria commercia Christiani cum Iudaeis non habeant; eos etiam medendi causa ad se non accersant; nec in Iudaeorum domibus, vel apud eos quacunque ex causa habitent, vel cibum capiant. Ne quod ecclesiae usui addictum est, illis pignori hypothecaeve detur, neque ullo alio praeterea nomine. Ne praedia item, aut domus ecclesiae, piorumve locorum eisdem locentur. Diebus festis negocia palam Iudaei non agant. Triduo proximo ante Pascha in publicum non prodeant. Nec vero quicquam palam, aut occulte agant, obloquanturve, quod christianae religioni contemptum, contumeliamve afferat. Parochi, si quid contra fieri, vel minus servari animadverterint, statim ad Episcopum deferant; ut Magistratus seculares ab eo moniti coercere, et ipsi illos poenis debitis possint». Sull'accentuazione della repressione attuata dalla Serenissima nella seconda metà del XVI secolo si veda B. PULLAN (f), II, pp. 563-594.

[65] ACVB, *Gabbiano* (Borgo S. Giacomo), 1, f. 145, «Non permittatur amplius virum hebreum manere in dicta terra»; *Pralboino*, 3, f. 60*v*, «Et cum Praedictus Rev. d. Episcopus esset in terra Pratialbuini ad eius aures pervenit quod in dicta terra morantur duo hebrei et fenerantur in gravem damnum populi ipsius terrae et contra religionem christianam et bonos mores et ob id mandavit mandatum fieri Magnif. dd. Comitibus ut ipsos hebreos ex dicta terra expellant»; *Verolanuova*, 1, f. 177*v*, anche in questa parrocchia risiedeva un prestatore ebreo.

temeva di sfidare l'autorità – rinunciavano con riluttanza a riti e solidarietà interne, a comportamenti e codici d'onore che invece cozzavano contro le nuove direttive della spiritualità, del comportamento e della moralità postridentina [66].

Particolarmente sentito dal clero era in quest'ambito il problema delle faide familiari che talvolta degeneravano in fatti violenti e sanguinari. Gli odi erano così profondi e radicati da impedire ad una persona di entrare in chiesa per non stare a contatto di gomito con il nemico. Uno degli ostacoli più ardui per la penetrazione delle norme tridentine fu proprio quello di non poter riunire, sotto il tetto della stessa chiesa, l'intera popolazione della parrocchia per la celebrazione pasquale: erano ben 13 le parrocchie dove il vescovo sentiva riferire di inconfessi o non comunicati «propter inimicitiam». L'alto numero di renitenti rilevato in certi casi induce inoltre a postulare la presenza di veri e propri gruppi familiari rivali all'interno del borgo [67]. Questo fenomeno – più vistoso in pianura – risulta scarsamente interpretabile nelle sue connotazioni specifiche. Difficile stabilire – tranne rare eccezioni – se queste inimicizie fossero il frutto di violenti e remoti scontri fisici per cause talvolta superate, o se rappresentassero invece la conseguenza di recenti diverbi per questioni economiche o di interesse. Con ogni probabilità i due motivi non sono separabili, soprattutto a livello familiare, dove interesse e amor proprio si mescolano così intimamente da renderne inestricabile il connubio, come sembrano suggerire i casi di Maderno, nella pedemonta-

[66] Fu questo uno dei frangenti in cui il messaggio cattolico postridentino stentò maggiormente a penetrare nel tessuto sociale e a trasformare atavici retaggi, cui i gruppi familiari erano particolarmente legati. J. BOSSY (a), pp. 283-286; R. MANDROU (a), pp. 112 ss.; J. HEERS, pp. 258-264.

[67] ACVB, *Torbole*, 1, f. 6*v* (1 inconfesso); *Ospitaletto*, 1, f. 16 (2); *Chiari*, 1, f. 58*v* (1); *Meano*, 1, f. 100 (1); *Corzano*, 1, f. 101 (2); *Trenzano*, 1, f. 87*v* (1); *Acqualunga*, 1, f. 151*v* (3); *Alfianello*, 1, f. 195 (4); *Canneto*, 3, f. 100 (1); *Maderno*, 5, f. 58*v* (5); *Sopraponte*, 5, f. 28 (1); *Sarezzo*, 7, f. 18*v* (3); *Pezzoro*, 7, f. 62*v* (1). Per la presenza di analoghi fenomeni in altre aree geografiche si veda J. FERTÉ, p. 318; L. PÉROUAS, p. 161 n. 7; J. VINOT PRÉFONTAINE, pp. 78-79; U. MAZZONE, p. 359.

na, e di Acqualunga e Alfianello in pianura, dove gli inconfessi erano appunto coppie di fratelli. Si può pensare che un'esasperata concezione dell'onore familiare, unita a una pratica successoria profondamente punitiva per i cadetti, alimentassero ad ogni occasione le tensioni, rendendo invivibile la coabitazione forzata [68]. Di fronte all'usanza di «fare erede» il figlio maggiore, fatto che rinforzava ulteriormente l'autorità paterna in area fortemente impregnata di diritto romano, ai cadetti – cui spettava solo la «legittima» – non rimaneva che andarsene, o rassegnarsi a sognare l'impossibile eredità. Si possono perciò spiegare gli odi lungamente covati e le repentine esplosioni di furore omicida verso il fratello più fortunato.

Poteva anche trattarsi di inimicizie fra vicini – per gli stessi motivi già ricordati – che l'isolamento sociale del luogo e la tradizione dell'onore acuiva a dismisura, per cui il vicino era per l'uomo del XVI secolo una realtà spesso minacciosa. Tutto ciò che il suo occhio percepiva e poteva vagliare in modo capillare, finiva per pesare in un orizzonte dai confini angusti. Di qui reciproci sospetti e odi feroci che la quotidianità della vita rinfocolava, alimentando rancori che si trasmettevano di padre in figlio [69]. Dal canto suo, la Chiesa postridentina cercò di operare a due livelli: da un lato far rientrare il comportamento individuale nell'ambito dell'etica cristiana, dall'altro imporre anche ai più riottosi l'uniformità nell'osservanza religiosa. In questo contesto sociale risultava arduo inserire la concezione del perdono – se non proprio della riappacificazione – in occasione della Pasqua. Poteva darsi che i contendenti promettessero al vescovo di confessarsi, ma si manifestava una certa riluttanza ad accettare sollecitazioni contrarie ad un comportamento ritenuto legittimo [70].

[68] Y. Castan, p. 13; N. Castan, pp. 160-162; G. Hanlon, pp. 244-245.

[69] J. Delumeau (b), p. 78.

[70] Il vescovo riceveva promesse di confessione solo in alcune parrocchie. ACVB, *Meano*, 1, f. 100; *Corzano*, 1, f. 101; *Trenzano*, 1, f. 87*v*. Al parroco – per la saggezza e il prestigio di cui godeva – ci si poteva talvolta rivolgere

A questo stato di violenza diffusa si ricollegava il problema della circolazione delle armi che fedeli poco rispettosi delle norme portavano seco ovunque e quindi anche in chiesa, nonostante gli espliciti divieti canonici, ribaditi dal Bollani nei testi sinodali [71]. Possiamo qui intravvedere di scorcio il manifestarsi di problemi politico-economici e di costume. Tale fenomeno era particolarmente evidente in cinque parrocchie della pianura dalle caratteristiche sociali assai simili: erano i «servitori» dei conti Calini a Lograto, o degli Avogadro a Meano, che osavano sfidare apertamente l'autorità ecclesiastica su questo terreno [72]. Risulta evidente la struttura di una turbolenta società feudaleggiante che non abbandonava le armi neppure nel momento della santificazione religiosa: anche in quel frangente i guardaspalle armati erano lì a simboleggiare il potere del signore locale.

La vasta produzione di armi per cui la provincia bresciana andava famosa ed otteneva sollecite attenzioni dalla Serenissima, feceva sì che queste fossero facilmente accessibili a chiunque, con il conseguente aumento di ferimenti e uccisioni nelle risse in contrade urbane o nel territorio. Le relazioni dei Rettori riportano con preoccupanti accenni notizie di fatti di sangue, scontri armati tra fazioni nemiche e l'estendersi del banditismo, diffuso e sempre più minaccioso negli ultimi decenni del Cinquecento e nei primi del Seicento [73]. In manifestazioni così plateal-

perché arbitrasse le liti tra famiglie divise da una faida. *Motti e facezie*, n. 49, pp. 82-84; n. 84, p. 132.

[71] *Constitutiones*, 1575, p. 53. J. Bossy (a), pp. 287-288.

[72] ACVB, *Lograto*, 1, f. 94*v*; *Meano*, 1, f. 100; *Brandico*, 1, f. 96; *Bassano*, 1, ff. 207-207*v*; *Folzano*, 3, f. 1*v*.

[73] *RRV*, XI, p. 183. «Relazione del podestà Leonardo Mocenigo», 18 maggio 1607. L'intensificarsi di criminalità e banditismo fra XVI e XVII secolo costituiva la spia di un profondo malessere sociale che affondava le sue radici in condizioni economiche sempre più deteriorate. La pauperizzazione di vaste frange di popolazione induceva fenomeni di sradicamento e vagabondaggio, sconfinanti spesso nell'attività criminale. Oltre alle acute riflessioni di F. Braudel (a), pp. 775-799, si veda E. J. Hobsbawm, pp. 11-35; M. A. Romani (b), pp. 680-684. Per l'area bresciana G. Di Giovine, pp. 65-77.

mente provocatorie, l'atteggiamento dei sacerdoti variava a seconda delle caratteristiche psicologiche dei singoli. Si trattava in genere di curati stipendiati che dovevano fare i conti con le forze politico-economiche presenti nel territorio e dalle quali sovente dipendeva la loro esistenza. Così quello di Lograto «non audet prohibere» l'ingresso in chiesa con le armi ai servitori dei Calini, mentre a Bassano i Brunelli arrivavano a minacciare il sacerdote che aveva osato opporsi a questa loro protervia nel violare i canoni [74]. Lo scarno testo della visita non ci dice di più su questa particolare situazione, anche se lascia chiaramente trasparire il contrasto fra gli interessi consolidati delle alleanze familiari all'interno del borgò e le nuove istanze etico-comportamentali proposte da un curato diligente e preoccupato della riforma morale del popolo [75]. Il Bollani s'interessava alla questione durante l'interrogatorio dei sacerdoti. Da parte di questi ultimi, nella risposta «non habere deferentes arma in ecclesia», traspare un certo sollievo per l'assenza di una realtà così inquietante e socialmente scomoda da controllare.

Tali emergenze non devono far dimenticare che di solito la situazione parrocchiale era completamente controllata dall'autorità del curato cui si ricorreva in caso di conflitti interfamiliari, suscitati dai più svariati interessi. Il prestigio della carica ricoperta, elevava il sacerdote al di sopra delle parti, ponendolo nella condizione più idonea per mediare e comporre in termini ragionevoli i dissidi [76]. Lo strumento privilegiato per questi interventi era ancora una volta, se possibile, la confessione, con il suo retaggio di colpevolizzazione e relativa espiazione attraverso forme di composizione conflittuale che mitigavano la virulenza delle discordie e degli odi fra animosi vicini.

[74] ACVB, *Lograto*, 1, f. 94*v*; *Bassano*, 1, ff. 207-207*v*.

[75] Per un caso analogo in diocesi di Milano durante l'episcopato di Carlo Borromeo si veda D. Zardin (b), pp. 77-106.

[76] G. Cherubini (b), pp. 375-376; K. Thomas, p. 148.

3. *I «riti di passaggio»*

La spinta a seguire un'etica riformata, spesso in contrasto con consuetudini radicate nelle strutture familiari e del gruppo, si faceva più decisa nei momenti particolarmente significativi della vita, quali il matrimonio, la nascita e la morte. In questi «riti di passaggio» il comportamento del gruppo appariva addirittura agli antipodi della norma che la Chiesa intendeva imporre [77]. Da ciò la sollecitudine dei curatori d'anime in queste ricorrenze – a partire dalla loro sistematica registrazione – che traeva stimolo da una rigida legislazione episcopale. Si manifestava sovente un profondo conflitto fra una gerarchia che intendeva solennizzare il rito unicamente attraverso il sacramento – considerando profano tutto ciò che non facesse parte della liturgia sacramentale – e i fedeli che inserivano la celebrazione religiosa nel più ampio universo della loro rappresentazione di gioia o di tristezza [78].

Era una visione «magica» dei riti religiosi che, grazie alla mediazione sacerdotale, avevano il potere di mettere in contatto con la realtà ultraterrena. Perciò l'insistere della gerarchia postridentina sulla rigorosità rituale del sacramento e sulla sua uniformità, rispondeva ad una duplice funzione chiarificante. Da un lato – in polemica antiprotestante – fissava il numero e il valore dei sacramenti *ex opere operato*, dall'altra sottolineava l'incompatibilità fra rito sacramentale e incantamento magico, così strettamente mescolati nella mentalità popolare. In questo senso, la Chiesa medioevale aveva per certi versi accettato di presentarsi come detentrice di poteri soprannaturali necessari ai fedeli per risolvere i problemi del quotidiano. Di qui una certa tolleranza – funzionale al radicamento nel mon-

[77] Per una panoramica storico-antropologica sui riti di passaggio si veda l'opera ormai classica di A. van Gennep. Molte tradizioni popolari si sono innestate sui sacramenti e sulla liturgia, oltre che sul loro svolgimento (protagonisti e testimoni, comportamento e ordine cerimoniale), così che il diritto canonico, pur non incoraggiandole, ha fornito loro un valido pretesto per radicarsi. G. Le Bras (c), p. 259.

[78] D. Julia (c), p. 387.

do contadino – nello sfumare i confini tra fatto religioso e fenomeno magico [79]. La pastorale postridentina sarà tesa a ridisegnare i confini tra rito e superstizione, almeno verso tutto ciò che essa etichettava come tale e quindi come adesione eterodossa al bagaglio di tradizioni di cui si proclamava depositaria [80].

Per quanto riguarda matrimonio e famiglia, nonché la moralità sessuale in senso lato, l'intervento del sacerdote era sempre stato costante e profondo. Del resto gli stessi statuti rurali contenevano norme sull'adulterio, la bestialità, il lenocinio e la violenza carnale. Riguardo alla celebrazione del matrimonio, tuttavia, in epoca pretridentina la Chiesa era costretta ad un ruolo assai marginale, limitandosi a concedere il suo assenso al rito, pur all'interno della dimensione sacramentale [81]. Anche gli statuti, solitamente così solleciti riguardo alla religiosità e alla chiesa, per il matrimonio dettavano solo norme relative al carattere sociale dell'istituto e al suo rilievo per l'intera comunità, alla necessità del consenso parentale e alla limitazione di spese smodate per banchetti [82].

Il concilio dedicò grande attenzione al sacramento del matrimonio, facendo del suo rinnovamento uno dei momenti fondamentali del disciplinamento dei laici. L'inter-

[79] In tale prospettiva il clero si proponeva come elemento mediatore fra religiosità e credenze paramagiche di cui le popolazioni rurali erano profondamente imbevute. P. BRUGNOLI, p. 390; G. CHERUBINI (b), p. 376; L. ALLEGRA, pp. 906-914; A. PROSPERI (c), p. 141; K. THOMAS, p. 35.

[80] Una strutturale opposizione di fondo fra magia e religione era sempre stata sottolineata dalla Chiesa medievale. A. J. GEREVIČ (b), pp. 158-165. Tale impostazione venne ribadita con particolare vigore, anche repressivo, all'indomani del tridentino. J. DELUMEAU (a), pp. 221-222; A. FINO, pp. 419-420; G. DE ROSA (b), pp. 6-8, 15. Altre interpretazioni tendono invece a sottolineare il permanere di un profondo sincretismo fra religiosità popolare e mondo magico, di cui i preti di campagna furono partecipi ben oltre la conclusione del concilio di Trento. L. ALLEGRA, pp. 906-907.

[81] *Constitutiones*, 1545, cap. XX. Si proibiva ai sacerdoti unicamente di celebrare nozze clandestine e di benedire gli sponsali nelle case. N. TAMASSIA, pp. 150 ss.; R. MANSELLI (b), p. 59; E. DELARUELLE-E. R. LABANDE-P. OURLIAC, pp. 931-933.

[82] *Statuti rurali bresciani*... *Bovegno*, rubr. CLXXXXV. D. HAY, p. 40; L. PELLEGRINI, p. 137; G. CHERUBINI (b), p. 362.

vento dei padri sinodali si orientò non solo verso una riaffermazione della dottrina sacramentale e dei vincoli morali imposti ai contraenti, ma anche verso uno sforzo di uniformità della sua liturgia, depurandola dalle incrostazioni popolari che affondavano le loro radici nella permanente ritualità pagana. Dal canto suo il Bollani si trovò a scontrarsi con una realtà culturale e geografica che rendeva i dettami tridentini di difficile e delicata attuazione [83].

Informandosi sulla moralità del popolo, il vescovo in visita prestava particolare attenzione al problema matrimoniale. Per questo – quasi come una litania – i parroci si affrettavano a riferire che non c'era nessuno che avesse contratto matrimonio «in gradu prohibito», e che da parte loro avevano spiegato con frequenza al popolo la nuova normativa in materia [84]. Dopo essersene interessato in sede conciliare, il Bollani si trovò a toccare con mano la realtà di un'etica matrimoniale assai degradata, ove dominava il concubinato fra le cause di non rispetto del precetto pasquale [85]. La convivenza *more uxorio* non doveva suscitare scandalo particolare se si pensa che gli sponsali rimasero in auge ben oltre i reiterati decreti episcopali. Il vincolo sociale che ne derivava, con corollario di doni e sovente trasferimento di denaro, legalizzava la convivenza dei coniugi sotto lo stesso tetto molto prima della cele-

[83] I decreti tridentini sul matrimonio in *COD*, Sess. XXIV, pp. 753-773. La normativa bollaniana in *Constitutiones*, 1575, pp. 203-212. Per il dibattito in sede conciliare si veda H. JEDIN (g), pp. 114-116. Riguardo all'applicazione della normativa tridentina è fondamentale lo studio di P. RASI (a), pp. 235 ss., sull'impostazione di determinate formalità e sulla celebrazione «in facie ecclesiae»; pp. 238-247, sulla natura privata del matrimonio prima del concilio e sul consenso; p. 251, sulla necessità delle pubblicazioni; pp. 271 ss., sulla mentalità popolare. L'autore ha ripreso e rielaborato l'argomento in (b).

[84] «Editto per li matrimoni», Prima domenica di novembre et la terza festa di Pasqua di Resurretione, in *Constitutiones*, 1575, pp. 44-48.

[85] La problematica teologica e socio-economica relativa al matrimonio, discussa a Trento, vide l'intervento qualificante del vescovo di Brescia, proponente, secondo il Paleotti, del capitolo 21 del canone di riforma di questo sacramento. H. JEDIN (a), IV/2, pp. 201 ss.; G. COZZI (b), pp. 570-573. La frequenza del concubinato – che in epoca medievale i fulmini del diritto canonico non erano riusciti a estirpare – e l'alto numero di figli illegittimi costituivano un fenomeno diffuso agli albori dell'evo moderno. R. AUBENAS-R. RICARD, pp. 436-438; G. LE BRAS (c), pp. 250-251.

brazione sacramentale [86]. L'eco di questa prassi è avvertibile ad esempio nella parrocchia di Breno, dove il parroco denunciava l'esistenza di un matrimonio sulla parola, celebrato cioè per «verba de praesenti» [87].

La situazione diventava comunque socialmente problematica per quel consistente gruppo di matrimoni fra consanguinei o comunque irregolari per i nuovi canoni tridentini. Specialmente nelle chiuse comunità di montagna il fenomeno era abbastanza diffuso, tanto da indurre il vescovo ad una condotta flessibile e attenta alle ripercussioni di ordine socio-economico che ne derivavano. La Chiesa proibiva i matrimoni fra persone vincolate da legami di parentela fino al quarto grado di consaguineità. L'alto numero di queste unioni, riscontrate durante la visita, testimoniava però che in certe realtà geografiche lo sposalizio fra consanguinei doveva essere l'unica possibilità di formare famiglie regolari: fatto importante per il maschio, ma «fondamentale» nella vita delle donne. Ecco i dati sulla distribuzione di questi matrimoni:

Presenza di matrimoni proibiti: visita Bollani

	Parrocchie	Parrocchie con presenza di matrimoni proibiti	%
Pianura	138	15	10,86
Pedemontana	84	11	13,09
Montagna	99	18	18,18
Totale	321	44	13,70

[86] *Constitutiones*, 1575, p. 209: «Neque illo nondum contracto, copula misceantur carnali; poenas alioquin graves, praeter mortalem culpam, nostrae absolutioni reservatam, subituri».

[87] ACVB, *Breno*, 7, f. 98*v*. Altro matrimonio senza la presenza del sacerdote era stato celebrato a *Fraine*, 7, f. 64. Il matrimonio popolare, avvenuto sia per «verba de futuro» che per «verba de praesenti», costituiva un fatto di costume acquisito nella vita quotidiana del tempo e perciò di non rapido superamento. A. TURCHINI (a). Del resto «Per il popolo rimane essenziale il fatto che i due nubendi abbiano scambiato il consenso, secondo la vecchia massima che *consensus facit nuptias*... per la mentalità popolare la promessa equivaleva al contratto di matrimonio», come ha giustamente sottolineato P. RASI (a), pp. 247,

In taluni casi il Bollani interveniva d'autorità per imporre la regolarizzazione, per altri cercò invece di sanare la situazione ricorrendo direttamente ad una dispensa curiale, soprattutto quando il matrimonio era stato contratto «propter paupertatem» [88]. Si ha notizia di una lettera della curia vaticana al Nunzio a Venezia circa la richiesta del vescovo per una dispensa cumulativa per 52 persone.

«Circa quei casi matrimoniali di Brescia, questi signori della congregatione del Concilio desiderano haver qualche fede authentica della povertà di quelle 52 persone ch'erano descritte in quel cathalogo che mi mandò, et di più vorriano anco sapere la certezza dei stipiti di quelli che dicono essere in 3° et 4° grado, cioè se vengono *ab eodem stipite vel a diversis*: si desidera sapere ancora di che mese et anno contrasse il primo contrahente et il quinquagesimo in ordine a quel predetto cathalogo; onde sarà bene che S.V. rev. veda d'haver la risolutione di questi quesiti da mons. di Brescia, ch'io non mancarò poi d'aiutar la materia» [89].

Le ulteriori delucidazioni provenienti da Brescia non dovettero comunque sbloccare la pratica, vista la presa di posizione un poco rigida della Congregazione che, trincerandosi dietro un supplemento d'istruttoria, non evadeva le richieste del presule bresciano:

«Si è ricevuta, con l'ultima di V.S. rev. dei X, la risposta che le ha dato mons. di Brescia d'intorno a quei casi matrimoniali, i quali in effetto non possono haver quella speditione ch'esso vorrebbe se non avisa minutamente le qualità delle persone et il tempo distintamente dei contratti, come per le mie precedenti fu fatto avertito; il che basterà per ora in sua risposta» [90].

Se le modalità e i tempi della celebrazione costituivano i grandi problemi relativi al matrimonio, dalla normativa

251. È utile ricordare il rilievo di C. Corrain-P. Zampini, p. 49, secondo cui la pratica della coabitazione prima del matrimonio – di lunga tradizione popolare – veniva messa in atto per «scongiurare i fatti stregoneschi».

[88] ACVB, *Capovalle*, 5, f. 117.

[89] *Nunziature di Venezia*, VIII, p. 245. Lettera di Michele Bonelli ad Antonio Facchinetti, Roma 5 luglio 1567. Sulle strategie matrimoniali all'interno dei piccoli centri in epoca moderna si veda R. Merzario, pp. 11-53.

[90] *Nunziature di Venezia*, VIII, p. 261. Lettera di Michele Bonelli ad Antonio Facchinetti, Roma 16 agosto 1567.

bollaniana emergono anche curiosi aspetti di folklore popolare connessi a questo importante momento sociale delle comunità rurali. Si trattava della tradizione di esigere il pagamento di un riscatto da coloro che si risposavano o portavano la sposa da un'altra parrocchia [91]. Ai parroci era rivolto l'invito di riprendere severamente tale consuetudine, di cui è possibile cogliere i riflessi in certe manifestazioni che ancora si registravano in Valcamonica alcuni decenni orsono. I vedovi che si risposavano erano accompagnati da un forte strepito di campanacci; mentre la notte precedente il matrimonio, gli usci delle case di persone in precedenza legate affettivamente ad uno degli sposi venivano segnate con croci di calce, e le strade che ne congiungevano le case, cosparse di segatura [92].

Il battesimo in epoca postridentina cominciava ad assumere una notevole importanza. Questo sacramento che segnava l'entrata del neonato nella comunità dei fedeli era il segno visibile della trasformazione del bambino in essere umano degno della grazia salvifica di Cristo [93]. Con l'accentuarsi della dottrina agostiniana, secondo cui non ci poteva essere salvezza per il non battezzato, la sensibilità al problema penetrava nella mentalità collettiva. Si è visto come piccole comunità che intendevano staccarsi

[91] *Constitutiones*, 1575, pp. 211-212: «Illa avaritiae, et luxus studio introducta, ac depravato morum usu firmata, detestabilis consuetudo, ferenda non est, qua certa quaedam taxa illis constituitur, qui vel in externum solum uxorem ducunt, vel secundas nuptias contrahunt. Ideo ut ei, quantum in domino possumus, cura paterna occurramus, illud Parochis edicimus, ac iubemus, ut illam, cum usu venerit, inter concionandum gravissime reprehendant; et tanquam a christianae vitae institutis, atque moribus alienam, omni verborum vi detestentur, proposita illis etiam, si opus erit, auctoritate nostra, excommunicationis poena». G. B. Marchesi, p. 417; D. Montanari (c), p. 394.

[92] Ph. Ariès (a), p. 403; D. Julia (c), p. 387; P. Brugnoli, p. 405; E. Filippini, p. 465; A. Morandini, pp. 58-59. In uno studio sulle tradizioni bresciane, Gabriele Rosa dà notizia dell'usanza di brindare in chiesa per suggellare il patto matrimoniale. G. Rosa (b), p. 283. Si veda anche P. Toschi (b), pp. 49-60.

[93] Al di là del rito sacramentale, per tutto il Medioevo il battesimo aveva rivestito una pregnante valenza socio-giuridica: esso rappresentava infatti il mezzo attraverso cui l'uomo entrava a far parte di una società ritenuta di istituzione divina. W. Ullmann (b), pp. 4-6; (c), pp. 21-24; K. Thomas, pp. 39-40.

dalla matrice parrocchiale chiedessero al vescovo di poter avere il fonte battesimale nella loro chiesa. Si trattava, a volte, di richieste alimentate da orgoglio campanilistico, ma spesso erano suffragate dalla constatazione che il neonato decedeva prima del sacramento per la lunghezza del viaggio.

La nascita e il battesimo erano avvenimenti importanti per il nucleo familiare e il contesto sociale in cui il nuovo arrivato veniva a inserirsi. L'interpretazione secondo cui toccare l'acqua battesimale dava diritto al comparaggio, è suggerita dalla ricchezza normativa relativa al numero dei padrini. Già nelle Costituzioni del 1545 si insisteva perché non fossero più di tre, comminando pesanti sanzioni canoniche e pecuniarie per chi infrangesse la normativa senza licenza dell'ordinario [94]. Il Bollani accentuava ulteriormente la restrizione del loro numero riducendolo a una sola persona, o al massimo a una per ciascun sesso – come prescriveva il tridentino – pretendendo inoltre che possedesse un minimo di istruzione religiosa, fosse persona di buona condotta e avesse adempiuto al precetto pasquale [95]. Durante la visita pastorale alcuni parroci riferivano al vescovo di non ammettere al battesimo «nisi unum compatrem et unam commatrem» [96].

Ciò infliggeva un forte colpo alla tradizione popolare, insensibile alla moralità dei padrini e orientata esclusivamente verso una loro numerosa presenza. Era infatti assai profondo il rapporto fra l'alto numero e il desiderio dei congiunti di stare insieme per celebrare l'avvenimento, rinforzando così la solidarietà del gruppo attraverso l'assunzione di questa responsabilità. La stessa sollecitudine con cui il Bollani imponeva di compiere tassativamente la cerimonia entro l'ottavo giorno dalla nascita – lasso di

[94] *Constitutiones*, 1545, cap. XXV.

[95] *Constitutiones*, 1575, p. 130. J. Delumeau (a), pp. 245-246; J. Bossy (a), pp. 289-291; (b), pp. 444-446; P. Adam, pp. 104-105; J. Ferté, pp. 301-302; J. Toussaert, pp. 94-95.

[96] ACVB, *Coccaglio*, 1, f. 31*v*; *Pontoglio*, 1, f. 54; *Comezzano*, 1, f. 83.

tempo molto limitato – andava incontro alla duplice esigenza di «mettere in salvo» l'anima del neonato in caso di morte prematura e lasciare poco tempo per il raduno del clan familiare. Questo non impediva certo le riunioni, ma andava progressivamente allentando il nesso implicito fra cerimonia religiosa del battesimo, visto come ingresso individuale nel corpo della Chiesa, e costituirsi di apparati socializzanti di carattere mondano.

Nell'accentuato interesse per la salvezza dell'anima del neonato il vescovo consentiva che, in caso di pericolo, il bambino fosse battezzato in casa senza indugio. Per la scelta della persona che doveva somministrare il sacramento era da preferirsi un uomo a una donna, un chierico a un laico «nisi forte a foemina propter consuetudinem baptizandi aptior ad hoc munus videatur» [97]. Appare evidente in questa formalizzazione il rilevamento di una presenza femminile al capezzale della puerpera, che può essere quasi certamente identificata con la levatrice. La frequenza (*consuetudo*) di questo suo intervento, maturava una certa esperienza operativa (*aptior*) all'esercizio della funzione sacramentale. Proprio per questa delega a battezzare si rafforzava, da parte dell'autorità ecclesiastica, il controllo sulle levatrici, che diventavano assieme ai medici una categoria professionale su cui vigilare attentamente. Al di là della problematica teologica, la preoccupazione gerarchica era motivata dalla rudimentale preparazione di queste levatrici che potevano acquisire tale *status* avendo assistito a un paio di parti. La loro cultura professionale e religiosa mutuava i suoi contenuti da quella popolare, fatta di rimedi apotropaici quali reliquie, scapolari e corsetti appositamente conservati per il momento del travaglio. Alla Madonna erano elevate invocazioni per attenuare le doglie, mentre a santa Felicita si ricorreva per far nascere un maschio [98].

[97] *Constitutiones*, 1575, pp. 128-129. J. DELUMEAU (a), p. 246; F. MOLINARI (c), p. 38; D. MONTANARI (d), pp. 54-55.

[98] A. TURCHINI (d), p. 102; K. THOMAS, p. 32. Sul ruolo e la professione delle levatrici si veda J. JÉLIS, pp. 932-938; C. PANCINO (a), pp. 593-621; (b), pp. 25-34.

Alla nascita e al battesimo faceva da corollario un altro rito di grande significato sociale: la purificazione delle donne dopo il parto. La legislazione del Bollani invitava le puerpere a recarsi in chiesa dopo l'avvenimento «gratias Deo acturae et benedictionem a sacerdote accepturae» [99]. Veniva così sancito il riconoscimento sociale del nuovo ruolo della donna come madre e la possibilità di riprendere i rapporti con il marito dopo la parentesi della gravidanza.

La normativa episcopale era inoltre molto attenta ad impedire eventuali pratiche legate alla tradizione popolare a margine del sacramento. Richiamando il testo del primo concilio provinciale milanese il Bollani proibiva la consuetudine di mettere il bambino sull'altare perché alla fine della cerimonia venisse riscattato dai padrini [100]. In questo frangente il vescovo non usava nei riguardi del clero il solito «monemus» delle formule usate in materia, ma un «penitus abrogamus», per troncare di netto una realtà accettata tranquillamente dal gruppo sociale, e ben vista dal clero. Al battesimo era legato anche un fiorente traffico di oggetti sacri, o usati durante certi riti, di cui l'autorità ecclesiastica si interessava con particolare attenzione. Ai parroci si ingiungeva di usare per l'infante il crisma benedetto in quell'anno e di evitare in ogni modo che qualcuno ne venisse a contatto, così come per l'acqua battesimale. Se da un lato il gesto di toccare può far pensare all'acquisizione del diritto di comparaggio non è da escludere la preoccupazione episcopale che la materia del sacramento venisse usata per pratiche di tipo magico. Lo conferma l'ammonizione a non impiegare per scopi profani i pannilini con cui si detergeva il capo del bambino, ma adibirli, una volta puliti, ad usi religiosi. In caso contrario dovevano essere bruciati e le loro ceneri deposte

[99] *Constitutiones*, 1575, p. 131. A. VAN GENNEP, pp. 39-42; P. BRUGNOLI, p. 404; K. THOMAS, p. 40.

[100] *Constitutiones*, 1575, pp. 130-131: «Consuetudinem, quae a Conc. Provinc. detestabilis appellatur, baptizatos infantes in altari collocandi, ut eos inde muneribus compatres redimant, penitus abrogamus». Il testo del primo concilio provinciale in *AEM*, II, col. 44.

nel sacrario [101]. S'inserisce in questo contesto di acquisizione degli ingredienti rituali, l'urgenza di ricordare ai parroci di custodire adeguatamente il fonte battesimale e l'acqua contenutavi, nonché tutti i vasi degli oli per i diversi sacramenti, da tenere in apposito armadio [102]. Il richiamo all'armadio, ben protetto da mal intenzionati, conferma il potenziale abuso degli oli per uso magico. Ecco perché il Bollani in un editto ricordava che «li Compatri, et Comatri, subito Chresimati che saranno i loro figliozzi, li conducano al lavello dell'acqua santa, per fargli lavare la Chresima» [103]. La cresima richiamava infatti riti analoghi a quello del battesimo, assieme al quale costituì a lungo unica cerimonia di iniziazione al cristianesimo. Durante il Medioevo i due riti erano stati scissi, anche se permaneva l'idea che la cresima dovesse essere somministrata al fanciullo ancora molto giovane [104].

In margine alla presa di posizione contro riti e consuetudini rifiutate dalla Chiesa, il Bollani si preoccupava di fornire qualche elementare consiglio di carattere igienico-sanitario alle puerpere: non mettere il bambino troppo piccolo accanto alla nutrice o tenerselo a fianco nel letto per tema di soffocamento; qualora fosse inevitabile, era

[101] *Constitutiones*, 1575, p. 128: «Caveant Parochi, ne infantem alio chrismate ungant, quam illo, quod eo ipso anno ab Episcopo consecratum erit. Baptismalem aquam, vel sacrum oleum a laico homine nullo modo tangi permittant. Neve linteola, quibus baptizati caput extergitur, in profanum aliquem usum convertant; verum si bene purgata in aliquem sacrum usum decenter converte-re non possunt, comburant, et eorum cineres in sacrarium proiiciant». C. CORRAIN-P. ZAMPINI, p. 93. Per le usanze popolari parallele al rito religioso-sacramentale del battesimo si veda P. TOSCHI (b), pp. 38-42.

[102] *Constitutiones*, 1575, p. 127. «Fons baptismalis, ex marmore confectus sit. Conspicuo, et idoneo loco positus. Decenti operimento ita contectus, ut aqua benedicta a sordibus pura servetur, et a nemine ad superstitionem asportetur. Et ea forma in pyramidem constructo, ut inhaerere illi nullus facile possit. In quo operimento armariolum etiam fiat, ubi coniuncta sacri olei vascula, tum Chrismatis, tum Catechumenorum, et alia ad Baptismi ministrationem necessaria, reponantur; appenso etiam inferius vase vitreo ad aquam in infantium caput infundendam».

[103] «Editto per la Cresima», La domenica precedente alla festa della Pentecoste, in *Constitutiones*, 1575, p. 75. D. MONTANARI (c), p. 395.

[104] K. THOMAS, p. 40.

necessario frapporre qualcosa tra i due corpi per scongiurare il pericolo di morte[105]. Norme di così elementare prudenza rappresentano forse la spia di una certa indifferenza verso il benessere dei bambini e la loro sopravvivenza: la morte, lo si è visto, si configurava come una presenza inquietante e familiare nella cultura popolare.

Questo atteggiamento verso i piccoli non mutava molto neppure verso gli adulti, che attendevano la fine della vita con un misto di paura e di rassegnazione. La morte si abbatteva improvvisa sull'uomo senza concedergli possibilità d'intervento; egli vi si adattava senza eccessivi strepiti secondo i dettami della Chiesa postridentina che ne fece un potente strumento di pastorale penitenziale. Significative le parole del Bollani nell'editto per la Quaresima:

«Le benedette ceneri, che si pongono in capo, fanno segno degli antichi penitenti, che per meglio humiliarsi et mostrar fuori l'interno dolore, stavano sedendo in cenere et di quella si coprivano. L'istesse si benedicono, acciò sappia il Christiano la vera penitenza esser da Dio benedetta, e a lui cara, e doversi da lui incominciare. Con le medesime ancora si presenta la necessità del morire, che si converte in cenere; della qual memoria non è alcun forsi più efficace mezo per convertir ogni mente ostinata»[106].

Il presule raccomandava ai sacerdoti di entrare nelle case dei moribondi con parole di consolazione e di invitare quindi l'infermo alla preghiera perché la sofferenza che lo travagliava potesse trovare consolazione presso Dio. Veniva poi il momento del «distacco mentale» dalle cose terrene – magari dopo aver testato per opere di carità e per la celebrazione di messe a favore delle anime del purgatorio – onde fissare il pensiero alla felicità eterna riservata

[105] *Constitutiones*, 1575, pp. 131-132: «Neve ante peractum annum, ob suffocationis periculum, infantem secum, vel cum nutricibus in lecto cubare permittant. Quod si urgente aliqua necessitate aliter aliquando agendum sit, tunc inter infantem, et mulierem lactantem aliquid apte interponatur, quod necis periculum omnino prohibeat».

[106] «Editto per la Quaresima», La domenica della quinquagesima, in *Constitutiones*, 1575, p. 61. Sul tema dell'indifferenza verso la morte si vedano le acute riflessioni di Ph. Ariès (b), pp. 30-32.

alle persone pie [107]. Nella normativa del vescovo si rilevano i tratti e gli stilemi tipici della trattatistica relativa alla «buona morte», quelle *Artes moriendi* che avevano profondamente innervato la sensibilità degli uomini del basso Medioevo e che acquisiranno nuovo vigore all'indomani del concilio di Trento. La morte rappresentava infatti una realtà bivalente e di particolare intensità psicologica: costituiva la peggior punizione inflitta all'uomo peccatore, ma allo stesso tempo era un evento desiderabile perché metteva fine all'esilio umano in questa «valle di lacrime» [108].

Il moribondo era circondato dal gruppo familiare e dai conoscenti, la sua era una morte pubblica, senza ansie particolari, quando si trattava di un evento naturale, dal quale era esclusa la morte repentina, che non concedeva tempo per queste pratiche rituali. Quando la morte era normale, il malato si trovava a gestire il trapasso in mezzo al suo gruppo sociale: agli astanti il sacerdote rivolgeva l'invito a pregare per l'anima dell'infermo [109]. La socializzazione della morte era caratterizzata anche dall'intervento dei componenti la confraternita del SS. Sacramento, che accompagnavano il sacerdote con il viatico per il moribondo: ai confratelli i testi sinodali raccomandavano di tenere un comportamento corretto *in itinere*. Doveva inoltre essere suonata l'apposita campana per annunciare il passaggio del viatico, cui si accodavano spesso membri della comunità, accentuando la dimensione pubblica della

[107] *Constitutiones*, 1575, pp. 173-174. «Cum ad aegroti domum accesserit, verbis christianae charitatis plenis illum prius consoletur, suavique oratione moneat, ut pro aegritudine, quam Divina voluntate patitur, gratias optimo parenti Deo agat, mentem a terrenis avocet, atque ad aeternam foelicitatem piis omnibus paratam erigat; Redemptoris clementissimi Christi misericordiae maxime fidat, quam se una cum iis, qui adsunt, ei deprecaturum polliceatur». Sulle offerte per le anime del purgatorio si veda P. CHAUNU, pp. 409-417; M. VOVELLE (a), pp. 122-126; F. RAPP (a), pp. 152-155.

[108] J. DELUMEAU (d), pp. 388-399. Le *Artes moriendi* rappresentarono a lungo un ricco filone parenetico-letterario da cui è possibile inferire il grado di sensibilità psicologica di quegli uomini verso la morte. A. TENENTI (b), pp. 62-89; Ph. ARIÈS (b), pp. 119-121.

[109] *Constitutiones*, 1575, p. 174. Ph. ARIÈS (b), pp. 20-21; (a), p. 104.

morte [110]. L'importanza e il rilievo sociale attribuiti al fatale momento del trapasso spiegano la nascita, e il forte sviluppo in epoca postridentina, della confraternita degli agonizzanti e di quelle che si occupavano dei condannati a morte fra il momento della sentenza e quello dell'esecuzione [111]. La presenza dei confratelli aveva la funzione di garantire intorno al morente una fraterna partecipazione, attraverso una serie di gesti rituali, fissati fino al dettaglio, effetto estrinseco di un'attitudine simbolica che cercava di stemperare i contorni della morte fisica. Del resto, il precetto di accompagnare i morti alla sepoltura presentava particolari riflessi socio-culturali per i condannati a morte. Questi morti per mano del boia costituivano uno spettro minaccioso e incombente per i vivi, che si ritenevano esposti alla loro potenziale vendetta: componenti privilegiati del terrificante «esercito selvaggio» inducevano a temere un loro inopinato ritorno, mettendo in crisi il sottile diaframma che nella mentalità preindustriale separava il mondo dei vivi da quello dei morti [112].

Il funerale era l'estremo atto di una vicenda vissuta con pacatezza, secondo un codice rituale immutabile e profondamente radicato nella coscienza culturale e religiosa del popolo. In questa occasione il Bollani raccomandava

[110] *Constitutiones*, 1545, cap. XIIII; *Constitutiones*, 1575, pp. 140-141. La socializzazione della morte attraverso la presenza di membri della confraternita e altri componenti il nucleo parrocchiale, rappresentava, in epoca moderna, l'elemento caratterizzante di un avvenimento pubblico che con il passare dei secoli andò sempre più acquisendo connotati di privata riservatezza.

[111] Sempre più spiccata diventava la sensibilità verso i condannati a morte, non tanto per confortarli prima del supplizio, quanto per dispiegare un servizio religioso. Bisognava spiegare loro l'importanza del momento che preludeva allo spalancamento della vita eterna: una volta accettata la pena e riconciliatisi con Dio, potevano morire con la fondata speranza di salvezza. J. DELUMEAU (d), pp. 391-392; M. BÉE, pp. 84-93; A. PROSPERI (e), pp. 971-979; V. PAGLIA (a), pp. 149-215; (b), pp. 31-68; M. FANTI; G. DE SANDRE GASPARINI (a); M. OLIVIERI BALDISSARRI, pp. 159-165.

[112] Si trattava di un esercito orrido e terrificante la cui presenza incombente suscitava nei vivi ansie e timori, e li induceva a particolari accorgimenti rituali per neutralizzarne l'influsso. J. DELUMEAU (b), pp. 119-154; J. CHIFFOLEAU, pp. 399-408; A. PROSPERI (e), p. 962; C. GINZBURG (a), pp. 61-94; (c), pp. 166-170. Un interessante caso di leggenda bresciana sul ritorno dei morti in W. RIOLFI.

ai preti di evitare inutili conversari, sollecitando al silenzio anche gli intervenuti [113]. Per il loro carattere non giuridico le norme vescovili non si diffondevano sulle pratiche funerarie. Non vi è alcun accenno al pianto funebre o ad altre tradizioni, quali l'offrire un pranzo ai celebranti al termine delle esequie e del sale ai parrocchiani intervenuti: in Valcamonica, nei primi decenni del Novecento, era ancora invalsa l'abitudine di riunirsi dopo il funerale per consumare una minestra di riso cotto nel latte, detta appunto «minestra dei morcc» [114], a sollievo di quanti erano giunti da lontano.

Pur configurandosi come realtà spesso traumatizzante e paurosa, la morte suscitava anche un effetto di indifferenza liberante nei confronti del moribondo, cui la Chiesa chiedeva rassegnazione e accettazione in nome dell'intrinseca fragilità dell'uomo. Si trattava in fondo di considerarla un fenomeno naturale come la vita contro cui l'unica forma di rivincita era la fede in un al di là liberatorio. Se questo atteggiamento quietistico era facilmente accettabile nei confronti della morte, per l'uomo del XVI secolo era indispensabile trovare un modo per proteggersi dalle calamità naturali, la malattia, il dolore, il caso imperscrutabile e annientatore. Il temporale, il tuono, la grandine che distruggeva i raccolti, le malattie che decimavano il bestiame costituivano per il contadino una manifestazione del demonio pronto a nuocergli [115]. L'idea della sua onnipresenza affondava le radici nella mentalità popolare, suffragata per certi versi dall'insegnamento della Chiesa che, verso la fine del Medioevo, cominciò ad

[113] *Constitutiones*, 1575, p. 178. Per una panoramica delle tematiche storiografiche relative alla morte si veda C. Russo (a), pp. CXXXIV-CXLVIII; V. Paglia (b), pp. 7-19.

[114] A. Canossi (b), p. 33; L. Ertani, pp. 23-24; E. Filippini, p. 467; G. B. Marchesi, p. 418; G. Tassoni, p. 309; P. Toschi (b), p. 63.

[115] Come per il ritorno dei morti, nell'inconscio collettivo delle popolazioni rurali era inscritta la paura del demonio, avvertito come malefico perturbatore dei fenomeni atmosferici e della fertilità agraria. J. Delumeau (b), pp. 359 ss.; R. Manselli (b), pp. 44-48; G. Cherubini (b), p. 371; K. Thomas, pp. 523-551.

indicare in streghe e stregoni i complici del demonio nel perturbare l'atmosfera e devastare le stalle. La Chiesa insegnava inoltre che i demoni – essi pure tributari della volontà divina – venivano scatenati per punire i peccati degli uomini. Questo era il motivo per cui il contadino attendeva dalla Chiesa stessa l'intercessione per placare l'ira divina. Abilitata all'esorcismo delle forze malefiche, poteva lottare contro demoni e stregoni di ogni sorta attraverso una serie di pratiche rituali. Venendo incontro a pressanti richieste popolari, essa proponeva o permetteva l'invocazione della Vergine o di santi, nei quali i fedeli potevano agevolmente riconoscere dei protettori [116].

Secondo la mentalità contadina il «santo» doveva intervenire continuamente per frenare e stornare le avverse forze della natura, favorire buoni raccolti, tenere alla larga epidemie, guarire dalla malattia e intercedere per gli uomini presso Dio. Assieme a quella dei santi, veniva tenuta in grande considerazione dai contadini l'intercessione della Madonna, sentita vicina alle loro sofferenze non meno del Cristo della passione, che la Chiesa insegnava morto anche per loro e cui essi dovevano devozione riconoscente [117]. Ecco quindi il ricorso ai santi guaritori e la scoperta di sorgenti e altri elementi materiali dalle virtù soprannaturali in ogni angolo, dove innalzare cappelle votive e fare pellegrinaggio per ringraziare del miracolo ottenuto. Nelle costituzioni del 1545 si proibiva a parroci e laici di costruire cappelle e oratori per grazia ricevuta [118]. La

[116] *Motti e facezie*, n. 128, p. 185. E. Delaruelle-E. R. Labande-P. Ourliac, pp. 987 ss., 1028-1031; R. Manselli (b), pp. 34-44; G. Cherubini (b), pp. 371-373; L. Allegra, p. 909. Per un primo orientamento tematico e bibliografico sul vastissimo campo relativo all'agiografia si veda S. Boesch Gajano (a), pp. 7-48, 259-300; (b), pp. 129-136; (c); A. J. Gurevič (b), pp. 62-124; A. Vauchez, e la puntuale nota critica di A. Erba.

[117] E. Delaruelle-E. R. Labande-P. Ourliac, pp. 948 ss.; R. Manselli (b), p. 30; G. Cherubini (b), pp. 364-366; P. Brugnoli, pp. 365-366; F. Rapp (a), pp. 146-149; (c), pp. 110-111.

[118] *Constitutiones*, 1545, cap. XXXIII: «Inhibemus omnibus, et singulis tam rectoribus ecclesiarum, quam laicis quibuscumque, ne in villis, et aliis locis fiant, aut fieri permittantur Capellae, et oratoria quaelibet sub specie miraculorum, aut similium modorum, ne detur occasio alicui, seu aliquibus investigandi

Chiesa tentava così di contenere il miracolismo diffuso presso i fedeli, che numerosi accorrevano davanti a certe immagini della Madonna ritenute taumaturgiche, mentre si moltiplicavano le sue «apparizioni» su alberi e rocce [119]. Come per i riti sacramentali, la Chiesa postridentina si sforzava invece di sottolineare l'importanza della preghiera individuale, strumento di accesso all'aiuto divino. L'invocazione, espressa con fede profonda, si distingueva dalle formule meccaniche dei magici incantamenti per la sua intrinseca precarietà di esaudimento che nessuna «santa» intercessione avrebbe reso meno insindacabile nell'ordito dei disegni divini. Anche se talvolta tale efficace distinzione tendeva a offuscarsi, la pressione sui fedeli da parte della gerarchia s'incentrava sulle modalità stesse delle richieste che dovevano essere sottese alla preghiera: prima la richiesta di grazie spirituali e la remissione dei peccati e solo in un secondo momento l'impetrazione di benefici fisici [120]. La mentalità popolare era però particolarmente restia ad abbandonare la valenza di magismo apotropaico, insita nelle formule rituali e nel ricorso alla ricca schiera dei santi guaritori. Il Bollani adottò in materia un'impostazione molto rigida, mutuandone la scelta dall'insegnamento contariniano del *De officio episcopi*, severamente contrario ad ogni forma di magismo superstizioso e paganeggiante [121].

Di particolare interesse risulta l'analisi delle valenze religiose che assumevano i pellegrinaggi presso i santuari, dove ci si recava per impetrare il miracolo o per ringra-

novas technas, et artes lucrandi gratia». Note sui risvolti socio-religiosi dei pellegrinaggi in A. DUPRONT (b); A. ROSSI, pp. 5-6.

[119] P. GIOS, pp. 351-354; G. CHERUBINI (b), p. 373. Per un quadro più generale si veda E. DELARUELLE-E. R. LABANDE-P. OURLIAC, pp. 955, 975 ss.; R. AUBENAS-R. RICARD, pp. 453 ss.; F. RAPP (a), pp. 149-151; R. MANSELLI (b), pp. 43-44.

[120] Nel variegato universo delle credenze popolari, religione e magia si presentavano spesso strettamente correlate, imponendo alla gerarchia ecclesiastica un grosso sforzo di rieducazione dei costumi e delle tradizioni. K. THOMAS, pp. 201-317; A. J. GUREVIČ (b), pp. 144-158.

[121] G. FRAGNITO, pp. 167-170.

ziare di averlo ricevuto, deponendovi eventualmente un ex voto, testimonianza di riconoscimento e accettazione della potenza ultraterrena dell'immagine o della reliquia. La caratterizzazione terapeutica degli ex voto era motivo abbastanza comune nelle forme di culto della religiosità popolare ed esprimeva l'angosciante problema umano di sfuggire al dolore e alla sofferenza. Si può quindi anche rilevare una costante accentuazione materiale, a livello di bisogni primari, nel ricorso al soprannaturale. Il fedele si rivolgeva cioè ad un essere estremamente reale, cui chiedeva qualcosa di altrettanto materiale come la guarigione, intrattenendo con Vergine e santi un rapporto schiettamente contrattualistico [122].

Non stupisce quindi che le pitture votive potessero avere una caratterizzazione «naturalistica», rappresentando quelle non meglio precisate forme ripugnanti che il Bollani imponeva di distruggere [123]. Durante la visita alla parrocchia di Monno, in Valcamonica, ordinava tassativamente «tollantur vota cerea ab altari» [124]. Questa degli ex voto cerei è una notazione che compare anche nella visita alla valle fatta nel 1578 dal vicario Giorgio Celeri. Presso il santuario di S. Valentino di Breno, l'adempimento di voti per le grazie ricevute avveniva con la deposizione di tavolette e statue di cera [125], così come ex voto erano quegli «idoletti di cera» che Coryat vide in una chiesa di Brescia la festa di S. Bartolomeo del 1608, portati in gran numero dai fedeli: «alcuni erano soltanto braccia o gam-

[122] D. HAY, pp. 114-115; G. CHERUBINI (b), p. 365; P. BRUGNOLI, p. 368; F. RAPP (a), pp. 151-152; G. DE ROSA (b), p. 5.

[123] *Constitutiones*, 1575, p. 50: «Aliae imagines, quae ita pictae sunt, ut christianae pietati repugnent, et brutorum praesertim animalium, quae in ecclesiae parietibus voti causa pingi solent, omnino deleantur». Una pertinente analisi storico-iconografica del mondo che gli ex voto bresciani rappresentavano in A. TURCHINI (e). Più in generale E. POULAT; I. MANCINI; G. P. BRONZINI.

[124] ACVB, *Monno*, 7, f. 155.

[125] ACVB, *Visite Pastorali*, vol. 8ter, f. 124. Visita di Giorgio Celeri al santuario di S. Valentino di Breno, 31 agosto 1578. «Hunc confluunt populi a diversis partibus ob miracula quae hic fiunt et pro adimplendis votis, ubi offerunt tabellae miraculorum testimonia et statuae cerae». A. DUPRONT (a), p. 164; G. DE ROSA (b), p. 13.

be, altri rappresentavano l'intero corpo umano» e volle impossessarsi di un esemplare per portarlo in Inghilterra «come prova dell'idolatria di questa gente» [126].

Per quanto riguarda il culto delle immagini sacre e delle reliquie, la preoccupazione vescovile era rivolta alla loro qualità, perché fossero «honesto decorae pictae». Inoltre non dovevano essere introdotte nelle chiese nuove immagini se non dopo il consenso del vescovo [127]. La molteplicità della pratica cultuale determinava infatti la fioritura della devozione per una schiera di santi, che testimoniavano la presenza di radicate tradizioni locali, assecondate dalla gerarchia per non urtare la sensibilità popolare. I santi erano figure familiari che oltre a rappresentare il punto di mediazione fra l'uomo e Dio, esprimevano la volontà di sacralizzare dedicatoriamente il lavoro e la famiglia; un modo per proiettare l'usualità della vita quotidiana nel mondo del soprannaturale e del mistero. Su questo aspetto insistevano le raccomandazioni ai parroci d'illuminare i fedeli sulla funzione delle immagini e sul loro significato religioso più autentico. Lo stesso dicasi per le reliquie, su cui il vescovo doveva dispiegare un'attenta vigilanza perché le forme devozionali ad esse tributate avessero il crisma dell'ortodossia: quindi nessuna introduzione di nuove forme di pietà era tollerata se non dopo l'approvazione dell'ordinario [128].

Se dalla problematica relativa alla venerazione delle im-

[126] T. CORYAT, p. 358. Le accuse di superstiziosità idolatrica che pratiche di questo genere suscitavano, e che lo stesso Coryat sottolineava, erano abbastanza frequenti in ambito riformato. K. THOMAS, pp. 53-77.

[127] *Constitutiones*, 1564, p. 11: «Animadvertant Parochi, ne qua, nobis inconsultis, imago inusitata ponatur in ecclesiis, aut quae lascivam, et procacem venustatem praeseferant». Le deliberazioni tridentine in *COD*, pp. 774-776.

[128] *Constitutiones*, 1575, p. 52: «Novas, vel quae proborum hominum testimonio ab Episcopo probatae non sunt, nullus sacerdos fidelibus venerandas proponat, ne piorum animi pietatis specie decepti, illis eam reverentiam tribuant, quam veris sactorum reliquiis, quae, ut Sacra Trid. Synodus docet, viva Christi membra, ac spiritus sancti templum fuerunt, tribuere debent». A. ROSSI, pp. 83-84; G. DE ROSA (b), pp. 15-16. Per una panoramica delle problematiche storiografiche relative ai culti e alle devozioni si veda C. RUSSO (a), pp. CXLVIII-CLXII.

magini e delle reliquie è possibile intravvedere il rapporto fra bisogni e pulsioni della religione popolare e il controllo selettivo messo in atto da parte della gerarchia, non meno importante risulta il ritrovamento di tracce relative a riti specifici della cultura contadina, con il loro retaggio di sedimenti atavici. Anche in questo caso, infatti, la normativa vescovile interveniva a precisare e ad ammonire con severità. Durante la settimana santa era consuetudine fare per tre giorni strepiti nelle chiese, a ricordo del turbamento di tutta la natura per la passione di Cristo. Il Bollani sanciva che tale usanza si riducesse ad una sola volta, dopo l'ultima preghiera dell'ufficio mattutino e con pia devozione [129]. Dello stesso vescovo – nell'editto per il culto delle chiese – si legge un significativo richiamo: «Non ardisca alcuno, per occasione d'allegrezza, o per qualsivoglia causa, far levare di Chiesa le banche per abbrusciarle». Se pur senza riferimento ad un preciso momento dell'anno, il monito sembra riconducibile alle tradizioni dei fuochi agresti e carnevaleschi, accesi a scopo purificatorio o propiziatorio per la nuova stagione, come si registra ampiamente nella cultura popolare italiana e dell'intera area europea [130].

Si è già ricordato che non necessariamente la normativa sinodale veniva emanata per colpire manifestazioni eterodosse, avendo sovente una funzione precipuamente didattico-parenetica. Ciò è riscontrabile soprattutto nella legi-

[129] *Constitutiones*, 1575, pp. 54-55: «Strepitum etiam, et fragorem, qui ad significandam illam in Iesu Christi passione rerum omnium turbationem tribus hebdomadae sanctae diebus fieri ex ritu ecclesiae solet, sciant ad Romani Breviarii praescriptum, semel tantum post extremam Matutini officii orationem fieri debere. Ideoque curent, ut a populo semel is tantum, et religiosa pii, ac moerentis animi meditatione fiat». A. TIRABOSCHI, p. 437. La letteratura folklorica bresciana ci dà notizia di un pullulare di tradizioni collegate ai riti pasquali: le uova del venerdì santo erano prodigiose perché preservavano dal morso delle vipere; il pane fatto nello stesso giorno si conservava fino alla Pasqua successiva e molte famiglie lo tenevano nella madia per anni e in caso di trasferimento se lo portavano appresso come talismano. A. CANOSSI (a), pp. 45-46; (b), pp. 28-29; G. TASSONI, pp. 302-303; L. ERTANI, pp. 70-76.

[130] «Editto per il culto delle chiese», Prima domenica di settembre, in *Constitutiones*, 1575, p. 38. Notizie sui fuochi di carnevale in H. FREUDENTHAL; T. COPPOLA RAPONI; P. TOSCHI (b), p. 84.

slazione sulle pratiche magico-stregonesche, dove si nota il divario fra la ripetizione di norme minuziose e l'assenza di tali fenomeni documentabili invece in area bresciana nel corso del XVI secolo e in seguito. Presso l'archivio vescovile non c'è traccia di fonti relative a processi per stregoneria o magia in senso lato. Neppure nella relazione della visita apostolica di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia nel 1580 esiste notizia di tali manifestazioni. Era pressoché impossibile che potessero sfuggire ad un occhio «esperto» come il suo, in considerazione anche della sistematicità con cui percorse in lungo e in largo le valli e l'intero territorio diocesano. Dal registro dei processi risulta che l'arcivescovo istruì solo sei cause per forme di magia, relative per altro ad esempi di fattucchieria e magia naturale [131]. Pur rimanendo ancora profondamente impregnato di magismo, il comportamento rituale delle popolazioni contadine andava acquisendo tratti più disciplinati, almeno nelle manifestazioni religiose, grazie anche al costante controllo preventivo da parte di vescovo e sacerdoti [132].

[131] ACVB, *Visite Pastorali*, vol. 8/2, *Liber processuum in visitatione divi Caroli Borromei*. La stessa assenza è significativamente rilevabile, per il secondo Cinquecento, nella limitrofa Valtellina, interessata da fenomeni stregoneschi come la Valcamonica nei decenni fra XV e XVI secolo. A. PASTORE (a), pp. 65-66. Per l'attività di visitatore delle tre valli svizzere comprese nell'arcidiocesi milanese e relativa repressione della stregoneria da parte del Borromeo si veda M. BENDISCIOLI (d), pp. 176-178. Giuristi e teologi avevano operato la distinzione fra magia naturale e magia diabolica, o stregoneria, verso la fine del XIV secolo. La prima, pur dando luogo a fenomeni strani, non prevedeva il patto diabolico; il mago era semplicemente un conoscitore di reconditi segreti naturali. R. MANDROU (b), p. 82; A. J. GUREVIČ (b), pp. 130-134. Per quanto riguarda la seconda, vi era invece un patto demoniaco che implicava la rinuncia a Dio per avere il potere sugli uomini e sulle cose. È chiaro però che tale distinzione risultava estremamente astratta, dal momento che l'osmosi fra i due momenti era inavvertita nella pratica corrente. R. MANDROU (a), p. 314; A. J. GUREVIČ (b), pp. 134-144. Per una vasta panoramica sull'abbondante letteratura relativa alla stregoneria in Europa si veda M. ROMANELLO, pp. 375-379. Anche le valli del territorio bresciano, e in particolare la Valcamonica, furono interessate dal fenomeno di repressione della stregoneria tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo. F. ODORICI (b), pp. 160-163; (c), pp. 125-153; G. ROSA (a). È significativo notare che questi processi cominciarono proprio nel 1484, anno della bolla papale contro il demoniaco «Summis desiderantes affectibus» del 5 dicembre 1484. *Magnum Bullarium Romanum*, V, coll. 296-298. Al riguardo si vedano i rilievi di C. GINZBURG (b), pp. 627-629.

[132] Un ampio affresco del fenomeno stregonesco e del suo declino in K. THOMAS, pp. 489-662.

Questa variegata serie di interventi in campo liturgico-sacramentale, della mentalità collettiva e dei modelli cultuali delle popolazioni rurali aveva come scopo primario la depurazione del messaggio religioso da retaggi paganeggianti, ma è innegabile che la strategia generale d'intervento mirasse ben oltre. La gerarchia, con i suoi interventi normativi, non tendeva tanto a mutare e sconvolgere la prassi dei riti e delle cerimonie, ma a realizzare una gestione unitaria e ordinata, perciò controllabile in ogni particolare, per reprimere una devianza sostanziale e non una semplice eterodossia. Era il messaggio obbligato del disciplinamento della sfera religiosa per accedere al più vasto progetto del disciplinamento politico, sociale ed economico, che con quella mantenevano strettissimi rapporti. Il parroco, soggetto principe di questa strategia, dopo la realizzazione di una riconversione pastorale, doveva costituire una sorta di cellula periferica di controllo, capillarmente sparsa in ogni angolo della diocesi e assiduamente vigile affinché il «male» esterno non potesse infilarsi nel tessuto sociale attraverso due mezzi diabolici quali il vizio e l'eresia [133]. Una solida struttura, rigidamente gerarchizzata, garantiva un'articolata rete di controllo, con la parrocchia come osservatorio di base efficacissimo [134].

[133] A. Biondi, pp. 267-268.

[134] A differenza di quella cittadina, la parrocchia rurale mantenne per tutta l'età moderna una forte capacità di aggregazione religiosa e socio-economica, mentre il parroco rappresentò il perno attorno a cui ruotarono i ritmi esistenziali della comunità. C. Russo (a), p. LXXXIX; C. Fantappié, pp. 134-138.

Capitolo quinto

Le attività dei laici: confraternite e «pia loca»

1. *Le associazioni confraternali tra fede e carità*

Nell'articolato progetto di disciplinamento del laicato, il controllo sulle sue forme associative costituì un problema nodale per la gerarchia postridentina: la rivitalizzazione del tessuto confraternale divenne strumento privilegiato della pastorale parrocchiale, nella molteplicità delle sue manifestazioni estrinseche [1]. Dal canto loro, i laici non rinunciarono a trasformare e rimodellare le loro organizzazioni confraternali, facendone il perno per la soddisfazione di nuovi bisogni assistenziali che il mutare delle condizioni socio-economiche rendevano sempre più impellenti. La motivazione religiosa vi diventava apparentemente dominante, soprattutto come momento pubblico, ma costituiva il dato immediato sotto cui si andavano consolidando comportamenti di autonoma gestione associativa, oscillanti fra l'accettazione della supremazia ecclesiastica, la divisione delle aree di competenza, o la palese opposizione. I risultati, particolarmente nei primi decenni postridentini, non furono né uniformi né omogenei, ma certo rilevanti per una dialettica interna, foriera di futuri sviluppi secolarizzanti.

L'elemento di maggior spicco nel panorama delle associazioni laicali in territorio bresciano era costituito dalla capillare diffusione delle confraternite del SS. Sacramento.

[1] Una puntuale panoramica dell'organizzazione e attività confraternale in una piccola area geografica – la pieve di Parabiago – fra XVI e XVII secolo in D. Zardin (a), *passim*..

In sintonia con le linee di tendenza dell'episcopato postridentino, il Bollani aveva incoraggiato la nascita di queste «scuole», adottando talvolta metodi sbrigativi e un po' burocratici, che prescindevano dalla reale istanza religiosa delle popolazioni. Pur sottolineando l'intrinseco contenuto di difesa del culto eucaristico contro la teologia riformata e lo sforzo di esorcizzare i sintomi di indifferenza popolare, insita nella domanda religiosa degli uomini del tempo, questa vastissima diffusione va intesa come mezzo per dotare ogni realtà parrocchiale di un potente strumento organizzativo. All'epoca della visita, il Bollani la trovava ormai insediata in quasi tutte le parrocchie, da quelle ricche e popolose della pianura, a quelle più piccole e sperdute nelle valli. Egli stesso ne sollecitava la fondazione, come accadeva a Castelmella, in pianura, e a Peschiera, nella pedemontana occidentale [2]. Nella dettagliata analisi che il vicario generale Pilati ci ha lasciato delle associazioni laicali, le confraternite del SS. Sacramento erano ormai un'istituzione diffusa in ogni angolo della diocesi. Il livello di adesione in massa dei fedeli ne faceva delle «confraternite-istituzione», dove confluiva la maggior parte delle anime da comunione di ogni parrocchia, a differenza delle «confraternite-associazione», quali quelle dei disciplini, dal taglio più marcatamente devozionale [3].

[2] ACVB, *Castelmella*, 1, f. 4*v*; *Peschiera*, 7, f. 248. Questa spinta all'istituzione delle confraternite del SS. Sacramento, profondamente ispirata dall'opera del Borromeo (*AEM*, II, col. 46), trovò favorevole accoglienza presso l'episcopato postridentino. G. P. LONGO (a), p. 77; E. GRENDI (a), pp. 467-469; E. CASALI, p. 581 n. 72; G. ORLANDI, p. 84 n. 41; A. TURCHINI (d), pp. 132, 139; D. ZARDIN (a), pp. 19-25; (c), pp. 707-709; G. CASAGRANDE, pp. 34-35, 48; R. RUSCONI (f), pp. 485-487.

[3] Riprendo qui la nota distinzione di M. AGULHON, pp. 24 ss. Per quanto riguarda le confraternite del SS. Sacramento, dagli atti della visita del Pilati emerge che, oltre a quelle presenti presso la parrocchiale e conteggiate nella tabella, ve ne erano altre attive presso chiese di piccoli centri limitrofi, particolarmente in montagna: Eno, parrocchia di Degagna-Cecino; Avenone, parrocchia di Livemmo; Comero, Alone e Casto, parrocchia di Savallo; Presegno, parrocchia di Ono-Degno; Cesovo, parrocchia di Marcheno; Magno, parrocchia di Inzino; Cemmo, presso l'antica pieve.

Prospetto delle confraternite del SS. Sacramento

	Confraternite	Confraternite dotate	%	Parroco non chiamato al rendiconto	%
		Visita Bollani			
Pianura	120	28	23,33	21	17,50
Pedemontana	62	7	11,29	6	9,67
Montagna	53	4	7,54	9	16,98
Totale	253	39	16,59	36	15,31
		Visita Pilati			
Pianura	126	65	51,58	25	19,84
Pedemontana	81	27	31,33	18	22,22
Montagna	84	17	20,23	22	26,19
Totale	291	109	37,45	65	22,33

Le funzioni riservate a queste confraternite sono ben note e si possono sintetizzare nel loro sforzo di garantire decoro al culto del Santissimo Sacramento, sia fra le mura della chiesa che durante le funzioni pubbliche all'esterno, come prevedevano minutamente le regole organizzative interne [4]. Esse provvedevano, inoltre, al reperimento del-

[4] *Regole et Ordini generali della Scuola del Santissimo Corpo di N.S. Giesù*, Brescia 1619, cap. VIII, p. 17. «E quando si haverà da portar il Santissimo Sacramento à gl'infermi, overo da far Processione, siano diligenti à proveder di Baldachino, over Ombrella, e delle altre cose necessarie, e uno di loro, mentre si porta il Santissimo Sacramento, habbia diligente cura di far che gli sia essibito ogni honore, e riverenza, facendo fermar li carri, inginocchiar gl'indevoti, e altre cose simili, parlando però sempre in carità». Per mettere a fuoco la struttura e i molti impegni della confraternita, riporto esemplificativamente il verbale della visita del Pilati relativo alla parrocchia di Barbariga, sede anche di viciariato foraneo. ACVB, *Barbariga*, 2, ff. 95*v*-96: «Schola corporis christi est in ecclesia nostra parochiali, in qua sunt circa 100 confratres. Habet circa quinque perticas terrae nuper relictas a quadam d. Maria de Cigogninis quae annuatim reddunt libras 10. Ingredientes solvunt solidos quinque pro singulo et infra annum tres. Oblationes accipiuntur in ecclesia primo dominico die cuiuslibet mensis, et tempore frugum colliguntur elemosynas. Expenduntur praefati redditus, et oblationes in emendis ceris pro associando corpore christi ad infirmos, et in processionibus, in quibus portant intortitia quatuor ad minus, et plures candelas. Dispensant aliquas elemosinas pauperibus infirmis et portant duos cereos accensos in funeri cuiuslibet confratris. Tenent lampadam accensam ante

l'olio per la lampada che doveva ardere ininterrottamente sull'altare maggiore. Questo della lampada rappresentava uno scoglio finanziario di un certo rilievo per alcune parrocchie di montagna, dove l'esiguità degli abitanti e la povertà della dotazione ne rendevano oneroso il gravame. A Grevo, in Valcamonica, oltre a profondi restauri edilizi, il Bollani ordinava agli uomini di mantenere accesa la lampada, anche questuando, e di fondare la scuola del SS. Sacramento al più presto [5]. A Ono, pure in Valcamonica, stabiliva invece di suddividere l'onere di tale mantenimento fra il *rector* della parrocchia e il comune, dal momento che la confraternita non vi era ancora istituita [6]. Oltre all'olio per la lampada, i confratelli curavano l'accompagnamento solenne dell'eucarestia per il viatico degli

corpus christi in tribus diebus ultimis hebdomadae sanctae, et primo dominico die mensis infra annum, ad proprium altare tempore divinorum et similiter eo die tenent accensos quatuor cereos in altari divinorum tempore. In calendis februarii et octobris faciunt celebrare anniversaria pro defunctis fratribus, sex diebus pro singula vice a proprio tantum curato, cum missa dando eidem pro singulo die elemosinam trium solidorum. Fit processio primo quolibet die dominico mensis, et canitur missa ad proprium altare dando elemosinam Rectori solidorum quinque. Emunt incensum comburendum in ecclesia. Conducunt unum qui cadavera sepelit dando libras novem annuatim. Expendunt circa omnia necessaria altaris proprii et quando circa alia necessaria in ecclesia. Conficiunt computa quotannis in calendis ianuarii mutant gubernatores, et omnia coram Reverendo Rectore, et bene regitur». Sull'attività e diffusione di queste confraternite nelle diverse realtà diocesane in epoca postridentina si veda A. TURCHINI (d), pp. 130-146; P. PRODI (e), II, pp. 187-189; F. MOLINARI (a), pp. 292-299; A. D'ADDARIO (a), pp. 320-321; G. VISMARA, p. 139; L. DONVITO, pp. 231-236; G. PINTO, III, pp. 45-46; G. MARCHI, pp. 417-425; G. P. LONGO (a), pp. 85-109; U. MAZZONE, p. 347; D. ZARDIN (c), pp. 711-714; L. DONVITO-B. PELLEGRINO, pp. 54-55; L. PROIETTI PEDETTA, p. 461; M. GROSSO-F. MELLANO, II, pp. 61-62, 65; T. J. SCHMITT, pp. 197-201; L. PÉROUAS, p. 383; M. H. FROESCHLÉ CHOPARD, pp. 145-152.

[5] ACVB, *Grevo*, 7, ff. 115*v*-116: «Quia ecclesia erat valde indecens dedit hominibus ut ecclesia elongetur et fiat capella in capella S.ti Rocchi et quia non tenebatur sacramentum neque lampas ordinavit quod dominus praesbyter Cristophorus teneatur dare libras quatuor planet et dominus Acinus libras quatuor planet qui promiserunt et pro residuo ad manutentionem lampadis ante SS. Sacramentum mandavit quod eligantur duo qui hostiatim petere debeant elemosinam».

[6] ACVB, *Ono*, 7, f. 179: «Teneatur lampas continue ante SS. Sacramentum rector ecclesiae per sex menses et commune per sex alios». Nonostante i ripetuti interventi dei vescovi, questo problema continuò ad assillare quelle realtà parrocchiali troppo povere e portate quindi a risparmiare sulle spese del culto. U. MAZZONE, p. 355.

infermi e talvolta si accollavano l'onere di costruire una cappella. Essi avevano anche un altare nella chiesa parrocchiale, cui erano dedicate cure particolari: il risultato finale costituiva una sintesi fra ridondanza dell'apparato esteriore e incremento della pietà individuale dei fedeli, visibile nella loro partecipazione organizzata alla processione nella prima domenica di ogni mese e nella comunione ripetuta più volte l'anno [7].

Ampiamente documentato risulta inoltre l'intervento assistenziale di queste scuole, che poteva andare dalla semplice e saltuaria distribuzione ai poveri delle eccedenze di gestione, ai casi di oneri permanenti fissati da lasciti testamentari ed elargizioni finalizzate. Così, nella florida parrocchia di Orzinuovi, la confraternita godeva di cespiti livellari e delle rendite di una pezza di terra, il cui ricavo annuo era utilizzato interamente per dotare alcune ragazze della scuola o figlie di iscritti che godessero di buona fama [8]. Difficile determinare il peso di questa attività assistenziale, che gli aderenti alla scuola aggiungevano a quella più specificamente interna di aiuto ai confratelli ammalati e di carità spirituale verso i sofferenti [9]. Solo ulteriori

[7] *Regole et ordini generali*, cap. XV, p. 28: «Perché è pia, e santa consuetudine in molte chiese parrocchiali: e secondo i Decreti Provinciali si doverebbe introdur in tutte; che la prima domenica di ciascun mese, overo in altra più comoda, si havesse a far processione del Santissimo Sacramento, portandolo in un tabernacolo trasparente intorno alla chiesa, per di dentro ove sarà conveniente ampiezza, over fuori di quella, intorno; si avisano i fratelli delle Scuole, nelle cui chiese è posto in costume, che vogliano esser diligenti nel ritrovarvisi; accompagnando il Santissimo Sacramento con ogni divotione, portando ciascuno, o torza, o candela in mano, secondo il solito; e quattro portino il baldachino, ove però non fussero tanti chierici, che lo potessero loro portare».

[8] ACVB, *Orzinuovi*, 2, f. 124: «Habet perticas decem terrae quae locantur libris 35 annuatim, et unum livellum librarum octo quae solvuntur ab haeredibus R.di domini Ludovici Lambardi olim Archipraesbyteri Urceorum cum obbligatione distribuendi totum istum redditum duabus filiabus nubilibus de schola vel filiabus aliquorum de schola bonae vocis et famae».

[9] *Regole et ordini generali*, cap. VII, p. 13: «Ordiniamo, che siano eletti doi, del numero de Consiglieri, li quali con ogni sollecitudine, e carità visitino g'infermi di essa Compagnia, raccordandogli la salute dell'anima, e sopra tutto inducendoli alla confessione, e comunione; e poi anco a dar buon ordine alle cose sue. Potranno ancora ricordargli con ogni destrezza, e carità di lasciar qualche elemosina, se haveranno il modo; e essendo poveri siano soccorsi di qualche suffragio, secondo le forze della Compagnia».

approfondimenti potrebbero fornirci la misura dell'incidenza finanziaria dell'assistenza sul complesso del bilancio.

Bisogna innanzitutto rilevare che uomini e donne, aderendo alla confraternita, versavano una tassa che, se pure esigua, andava ad aggiungersi a quella ordinaria di cui si facevano carico nel rinnovare annualmente la partecipazione. Nei grossi borghi della pianura ciò rendeva disponibile una discreta dotazione finanziaria. Basti ricordare il caso di Chiari, nella pianura occidentale, dove i 2000 confratelli del SS. Sacramento versavano due soldi l'anno per un ammontare globale di 53 ducati, cui si aggiungeva un'ulteriore rendita di 11 ducati: si può quindi ritenere che quella scuola fosse in condizione di sopperire decorosamente ai propri impegni cultuali e assistenziali [10]. L'elemento predominante era costituito dalle spese per il decoro del culto eucaristico, ma doveva certo rimanere un'eccedenza da distribuire in carità all'interno e all'esterno della confraternita. Tale componente assistenziale rappresenta infatti uno dei motivi che possono spiegare il rapidissimo diffondersi di queste scuole: dando la loro adesione agli obblighi della confraternita, i singoli adepti tenevano certo presenti i vantaggi che ne potevano ricavare in termini di solidarietà assistenziale nei momenti di bisogno [11].

Oltre a queste specifiche aree d'intervento le confraternite del SS. Sacramento andavano assumendo un po' ovunque responsabilità dirette nel campo fabbriceriale, dal

[10] ACVB, *Chiari*, 2, f. 52*v*: «Schola Corporis Christi est in ecclesia parochiali praepositura Clararum quae habet circa libras 45 planet de tribus petiis terrae quinque plodiorum cum dimidio et unam domunculam. Habet praeterea elemosynas quae fiunt in quolibet mense. Habet confratres circa 2000 qui in ingressu nihil solvunt, annuatim postea solvunt solidos duos pro singulo».

[11] Ha puntualmente sottolineato G. LE BRAS (a), p. 198, che i membri della confraternita concludevano un contratto di assicurazione interpersonale grazie a cui ad ognuno erano garantiti pari diritti: dalla eleggibilità al diritto di voto, suffragi spirituali e sussidi materiali, costume, rango e sepoltura. Si veda anche A. TURCHINI (d), pp. 145-146; D. ZARDIN (a), pp. 122-126; P. PRODI (e), II, pp. 187-188; A. FINO, p. 432; L. DONVITO, pp. 230-231; L. DONVITO-B. PELLEGRINO, p. 55; G. CASAGRANDE, p. 39; C. FANTAPPIÈ, pp. 146-147.

momento in cui la cura per il loro altare si spostava a quella più generale dell'intera chiesa parrocchiale. In occasione dei restauri e della dotazione di arredi sacri imposti dal Bollani in visita, oltre al coinvolgimento diretto di tutta la popolazione, la scuola veniva chiamata in prima persona a sostenere l'onere finanziario, sovente assai rilevante. Questa vincolante collaborazione rendeva particolarmente delicato il controllo da parte del clero sulle scelte degli amministratori e ci porta al cuore del rapporto fra laici e gerarchia nell'espletamento di funzioni di chiara rilevanza sociale.

A cominciare dalla loro istituzione, le realtà confraternali erano caratterizzate da una stretta sudditanza al clero secolare, motore della loro nascita e relativo dispiegarsi della loro attività, come ricordavano le Costituzioni del 1575 [12]. Doveva essere marcata anche la loro subordinazione al titolare della parrocchia, in ambito puramente amministrativo, con scarsi spazi di autonomia per gli associati. Il visitatore si premurava infatti di raccomandare ai responsabili di convocare il parroco «ad computa facienda», e di ordinare il rinnovo delle cariche o una più corretta amministrazione là dove emergessero evidenti lacune. Nella piccola parrocchia di Folzano, in pianura, il Pilati constatava che i responsabili facevano regolarmente i conti «sed male omnia fiunt, quia non adsunt qui eam regant» [13]. Faciloneria e mancanza di rigore risultavano

[12] *Constitutiones*, 1575, p. 142: «Saepius ipsius sodalitatis fratres Parochi hortentur, ut in eo religioso instituto persistant; ceterisque piis officiis, quemadmodum Constitutione de cura piorum operum demonstravimus, sedulo incumbant. In qua autem ecclesia huismodi sodalitates defuerint, summo pietatis studio populum ad eam instituendam excitent. Atque ut alacriori animo tam pium opus amplectantur, indulgentiam ab iisdem Pontificibus corporis Christi Domini sodalitatibus concessam, saepe inter concionandum explicent». La legislazione del Borromeo in *AEM*, II, coll. 706-707. D. ZARDIN (a), pp. 50-53.

[13] ACVB, *Folzano*, 4, f. 20; *Malpaga*, 4, f. 38*v*: «Faciunt computa, sed non quotannis ex defectu hominum, sed post hac facient, et vocabunt Rectorem»; *Casalmoro*, 4, f. 98*v*: «Non faciunt computa quod desint deputati sed tum bene regitur»; *Caionvico*, 6, ff. 64*v*-65: «Nihil scitur de regimine, sed existimat pessime regi eo quia omnia reguntur nutu, et voluntate d. Philippi de Ganassonibus, qui est massarius iam decem annos neque fiunt computa». M. H. FROESCHLÉ CHOPARD, pp. 145-148.

spesso evidenti, seppur in linea con i tempi caratterizzati da un certo marasma amministrativo [14]. Se questa era la realtà delle piccole parrocchie, nei borghi di una qualche consistenza l'assenza del *rector* al rendiconto annuale sembra attribuibile più ad una scelta precisa che ad approssimazione gestionale. Il pur esiguo apporto finanziario di un alto numero di confratelli, sommato ai lasciti che ne rafforzavano le dotazioni, rendevano consistenti i fondi da gestire, inducendo i laici a cercare una più ampia autonomia operativa. Lo si può rilevare comparando i dati della visita del Bollani con quelli della successiva visita del Pilati, dove appare evidente il crescere percentuale della non convocazione del parroco, in rapporto all'altrettanto sensibile aumento delle confraternite che riuscivano a dotarsi di beni stabili da cui attingere redditi sicuri. Tutto questo nonostante le reiterate insistenze del vescovo al riguardo. Al di là del fatto gestionale, che innescò rapporti conflittuali fra clero e laicato, bisogna riconoscere che l'esperienza di queste confraternite non costituì un predominante stimolo religioso all'interno della parrocchia, tendendo piuttosto a tradursi in una significativa dimensione associativa, che nella parrocchia doveva pur sempre riconoscersi e fondersi.

Accanto alle confraternite del SS. Sacramento, è rilevabile la diffusione di quelle della Beata Vergine, che induce a pensare ad un fenomeno di devozione simile a quella rivolta al Santissimo, e per certi versi corrispondente e parallela [15].

La particolare devozione nei confronti della Madonna

[14] Secondo P. GOUBERT, p. 452, questo marasma amministrativo costituiva uno degli elementi dominanti della struttura socio-economica dell'Europa moderna. Dal canto suo M. H. FROESCHLÉ CHOPARD, p. 148, rileva la presenza di amministratori delle confraternite incapaci di evadere i loro compiti e che talvolta non sapevano neppure scrivere.

[15] Per la visita del Pilati, oltre a quelle computate, bisogna ricordare che altri sodalizi erano attivi presso alcune chiese non parrocchiali dell'area montana: Eno, parrocchia di Degagna-Cecino; Tavernole, parrocchia di Cimmo; Cemmo, presso l'antica pieve. Sulla diffusione di queste confraternite si veda G. VISMARA, p. 139; G. CHERUBINI (b), p. 373; L. DONVITO, pp. 232-233.

Prospetto delle confraternite della Beata Vergine

	Confraternite	Dotate	%	Parroco non chiamato al rendiconto	%
		Visita Bollani			
Pianura	9	3	33,33	1	11,11
Pedemontana	11	4	36,36	1	9,09
Montagna	14	1	7,14	—	—
Totale	34	8	23,52	2	5,88
		Visita Pilati			
Pianura	10	4	40,00	1	10,00
Pedemontana	13	6	46,15	4	30,76
Montagna	14	4	28,57	5	35,71
Totale	37	14	37,83	10	27,02

spiegherebbe la presenza di confraternite a lei dedicate anche nelle parrocchie dove già era insediata quella del Santissimo; sovente le due scuole si fondevano, come accadde ad Orzinuovi [16], o era lo stesso Pilati che nelle piccole realtà parrocchiali ne ordinava la fusione [17]. Lo sviluppo e la crescita di queste due confraternite seguirono in sostanza ritmi analoghi, anche se quelle mariane ebbero minore diffusione. Si può ritenere che, a differenza di ciò che avvenne per quelle del SS. Sacramento, le confraternite della Beata Vergine sorgessero al di fuori di un disegno prestabilito della gerarchia, frutto unicamente di una specifica sensibilità popolare nei confronti della Madonna. Anche in questo caso, il culto ad essa tributato si estrinsecava pubblicamente con cerimonie, processioni e

[16] ACVB, *Orzinuovi*, 2, f. 124: «Dominus Franciscus de Covo prior scholae Corporis Christi constitutus et cetera respondit, et ut massarius scholae Beatae Virginis quae scholae non sunt divisae. Schola Corporis Christi et Beatae Virginis simul est in ecclesia parochiali». Anche *Saviore*, 6, f. 234*v*; *Paisco*, 8, f. 15*v*.

[17] ACVB, *Limone*, 4, f. 284*v*: «Conficiunt computa quotannis et impositum est ut vocent curatum ad computa et detur eidem elemosina pro missa quae canitur pro defunctis, et uniatur praedicta schola cum schola corporis christi et vocetur tantum schola corporis christi et B. Virginis».

riunioni confraternali del tutto simili a quelle per il Santissimo, come prescrivevano dettagliatamente le regole [18]. Non solo le chiese si arricchivano di immagini della Vergine, che la gerarchia proponeva all'adorazione dei fedeli, ma il culto penetrava nelle case attraverso il moltiplicarsi di sacre immagini a stampa cui le famiglie tributavano particolare rispetto e devozione [19].

Se il diffondersi delle confraternite-istituzione costituì la novità più rilevante inaugurata dal tridentino, altrettanto marcata si delineava la continuità di forme ereditate da un'antica tradizione, rinnovando un interno dinamismo e una forte capacità di espansione, idonei a rispondere ai più sentiti bisogni religiosi ed esistenziali delle popolazioni. In questo quadro appare dominante la presenza delle confraternite dei disciplinati che nel territorio bresciano, nella seconda metà del '500, conobbero una diffusione consistente e articolata. Più che mai evidente in questo frangente l'influsso delle scelte pastorali del Borromeo che, nella limitrofa arcidiocesi milanese, ne stimolava il radicarsi. È storicamente appurato che il giovane cardinale si flagellasse privatamente e ciò costituisce una spia significativa delle sue opzioni esistenziali, ma le cure rivolte a queste confraternite vanno ben al di là delle sue scelte personali. Per rivitalizzare spiritualmente la diocesi e la più vasta provincia ecclesiastica esse rappresentavano l'elemento più consono allo sforzo di tradurre in pratica il dettato conciliare. Lo testimonia la sollecitazione ai vescovi della provincia ecclesiastica milanese, in occasione del terzo concilio provinciale, a fondare queste confraternite in tutte le diocesi, correggerne le antiche regole e

[18] *Capitoli generali, che hanno da osservar le persone della Confraternita dell'Immacolata Concettione della Madonna*, cap. 5: «Item si essorta ogni persona a venir ogni solennità della Beata Vergine, e ogni ultima Domenica di ciascun mese, e vespro, che si faranno cantar all'altare della nostra capella della Concettione, e alle processioni, che si faranno».

[19] A. Turchini (d), p. 156. Sulla successiva diffusione del culto del Rosario si veda M. Rosa (a), pp. 217-243; D. Zardin (a), pp. 201-243; (c), pp. 716-719; E. Grendi (b), pp. 270-272; E. Peverada (a), pp. 322-323; L. Pérouas, pp. 166-168; L. Châtellier (b), pp. 189-190.

sorvegliarne i progressi spirituali [20]. Già largamente diffuse nel territorio bresciano all'epoca della visita del Bollani, in quella successiva il Pilati le trovò operanti in quasi tutti i grossi borghi della diocesi.

Prospetto delle confraternite della Disciplina

	Confraternite	Dotate	%	Parroco non chiamato ai rendiconto	%
		Visita Bollani			
Pianura	32	8	25,00	5	15,62
Pedemontana	4	1	25,00	—	—
Montagna	7	—	—	—	—
Totale	43	9	20,93	5	11,62
		Visita Pilati			
Pianura	45	29	64,44	16	35,55
Pedemontana	10	5	50,00	4	40,00
Montagna	36	14	38,88	13	36,11
Totale	91	48	52,74	33	36,26

La prima osservazione da fare in margine a questi dati riguarda l'ambito di diffusione di queste confraternite, tendenzialmente urbano-borghigiane e quindi più numerose in pianura, dove maggiori erano gli agglomerati di una certa consistenza. Questo induce a postulare una «soglia» demografica, al di sotto della quale certe realtà socio-religiose più qualificate non riuscivano a radicarsi, precisando ulteriormente una marcata differenza fra l'associazionismo tipicamente rurale e quello borghigiano. Nelle parrocchie più piccole nasceva la scuola del SS. Sacramento, ma solo in quelle più popolose ad essa si affiancava anche quella dei disciplinati. Costituisce perciò

[20] *AEM*, II, coll. 278-279. Un ampio panorama sulla ripresa del movimento dei disciplini, dopo il tridentino, in G. ALBERIGO (b), pp. 202-209. Sulle origini e lo sviluppo del movimento durante il Medioevo, oltre ai contributi del volume sopracitato, si vedano i saggi in *Risultati e prospettive*.

un'eccezione di rilievo il caso di Memmo, piccolo villaggio nella parrocchia di Collio in Valtrompia, dove alla confraternita dei disciplinati, intitolata a S. Antonio abate e ai santi Faustino e Giovita, aderivano un centinaio di confratelli. Fondata nel 1523, come ricorda il proemio della mariegola, la Disciplina di questo sperduto villaggio di montagna rappresenta un solido indizio del diffondersi di una rinnovata attività associativa fra i laici, nel travaglio religioso dei primi decenni del '500 [21]. Dal canto suo, lo sforzo della Chiesa postridentina fu proprio quello di ampliare questo processo spontaneo, abbassando il livello della soglia confraternale per radicarle il più possibile nella campagna come strumento di vivificazione del tessuto religioso e associativo del territorio [22].

Si trattava inoltre di un associazionismo abbastanza elitario, che normalmente non superava le poche decine di adepti, a differenza dei grandi numeri di confratelli aderenti alle scuole del SS. Sacramento. All'interno della confraternita dei disciplinati si realizzavano infatti due livelli di partecipazione, per cui solo una parte degli aderenti rispettava tassativamente la disciplina [23]. La presenza femminile risultava predominante, anche se i verbali della visita non ci illuminano sull'identità del gruppo ristretto che raggiungeva il livello più alto di partecipazione reli-

[21] La sua mariegola è stata ristampata nel volume *La Confraternita*, pp. 45-65. La Disciplina del minuscolo paesino di Memmo, sede di chiesa non parrocchiale, costituiva un'eccezione degna di nota, relativamente allo strutturarsi di questo tipo di confraternite. Nel computo delle Discipline nella fascia montana, desunto dagli atti della visita del Pilati, ho inserito anche quella attiva presso l'antica pieve di Cemmo: si trattava dell'unico caso in cui fossero presenti due sodalizi di disciplini nel territorio di una stessa parrocchia, che contava per altro solo 1250 anime.

[22] I luoghi e le modalità di diffusione delle Discipline in area bresciana confermano, salvo rare eccezioni, i rilievi generali sulla soglia demografica indispensabile al loro radicarsi nella realtà parrocchiale. M. VENARD (b), pp. 56-58; M. AGULHON, pp. 89-91; D. ZARDIN (a), pp. 64-67.

[23] ACVB, *Canneto*, 4, f. 67: «Habet confratres circa 20 disciplinatos, deinde alios confratres in regula circa 80»; *Salò*, 4, f. 229: «Habet confratres circa 300, quorum 30 faciunt Disciplinam»; *Corteno*, 8, f. 18*v*: «Habet confratres circa 300 sed XX tamen recitant officium»; *Monno*, 8, f. 32: «Habet confratres circa 50 facientes officium et in totum 100».

giosa e sociale. Con molta probabilità solo gli uomini partecipavano però a pieno titolo alla vita associativa, mentre alle donne era riservato un ruolo marginale sia all'interno che nelle cerimonie pubbliche. Del resto un po' in tutte le associazioni confraternali gli uomini avevano monopolizzato la gestione sociale e amministrativa, assumendo un peso superiore al loro numero [24].

Non si trattava però ormai più di confraternite dalla preminente accentuazione disciplinare; esse, infatti, si dedicavano ad opere di religiosità esterna, in armonia con le esigenze parrocchiali: dalla distribuzione dei ceri per le celebrazioni liturgiche e le processioni, al decoroso ornamento del loro oratorio o dell'altare nella parrocchiale, come accadeva a Verolanuova, nella pianura sud-occidentale [25]. Anche i disciplini erano inoltre impegnati in un'at-

[24] Per le confraternite di cui il Pilati fornisce dati relativi alla partecipazione maschile e femminile, si può notare una marcata preminenza delle donne: Verolanuova 25 uomini-50 donne; Verolavecchia 18-6; Oriano 13-22; Dello 26-60; Orzinuovi 70-200; Orzivecchi 15-14; Pavone Mella 14-14; Bagnolo Mella 15-24; Leno 8-24; Ghedi 26-20; Acquanegra 14-40; Redondesco 18-12; Mariana 17-14; Casalmoro 11-6; Remedello Sopra 14-20; Castelgoffredo 40-23; Montichiari 10-10; Gargnano 30-60; Agnosine 24-50; Berzo 23-18; Lovere 37-40. Questa predominanza femminile rende la situazione bresciana più simile all'area provenzale, agli inizi del XVIII secolo, studiata da M. H. FROESCHLÉ CHOPARD, p. 153, che a quella presa in considerazione, per il XVI secolo, da M. VENARD (b), pp. 62 ss. Un consistente numero di donne risulta ascritto anche alla confraternita dei disciplini di Novara nella seconda metà del Cinquecento. P. G. LONGO (b), p. 172. Per la marginalità delle donne nelle confraternite medievali dei disciplinati si vedano i rilievi di G. G. MEERSSEMAN, I, pp. 498-504.

[25] ACVB, *Verolanuova*, 2, f. 209: «Adest Disciplina in oratorio ad hoc specialiter constructo sub titulo pietatis sive S.ti Josephi. Habet confratres circa 25 et mulieres circa 50 qui conveniunt ad orationes, et habet suos ordines a R.mo d. Episcopo approbatos. Praedicta societas habet libras 400 datas communi super una domo quae est ippotecata dictis Disciplinis ad habitandum usque quo dabitur alius locus. Habet elemosinas quae colliguntur tempore frugum, et omnibus diebus festivis celebratur in suo oratorio. Expenduntur in conducendo sacerdote pro quotidie celebrando in suo oratorio dando illi libras 60. Faciunt elemosinas pauperibus confratribus et aliis pauperibus. Emunt ceras comburendas dum celebratur et dum dicunt sua officia diebus festivis et in ornamentis altaris. Fit convivium in die Jovis sancto inter ipsos confratres. Conficiunt computa tempore Nativitatis et mutantur gubernatores et promiserunt post hac vocare R. dum Rectorem ad computa». Sulla diffusione e specificità delle confraternite dei disciplinati in epoca postridentina si veda E. PEVERADA (a), pp. 320-322; F. MOLINARI (a), p. 310; R. PUTELLI (a), pp. 181, 191; M. F. MELLANO, pp. 213-214; D. ZARDIN (c), pp. 720-727; G. CASAGRANDE, pp. 36-37;

tività caritativo-assistenziale verso i confratelli, come prevedeva la regola, ma anche più ampiamente verso tutti i poveri della parrocchia [26]. Che essi mantenessero, tuttavia, una propria identità emergeva inequivocabile non solo dalla prassi religiosa tipica del piccolo gruppo, ma anche da una particolare caratterizzazione sociale che affondava le radici in antiche tradizioni. Tra tutte le realtà confraternali della diocesi, quelle dei disciplinati erano le uniche, ad esempio, per le quali i documenti facciano riferimento ad un *convivium* del giovedì santo, retaggio di un passato di intensa vita associativa, anche se ormai un po' in disuso [27].

Si è visto come l'assistenza non fosse caratteristica di una scuola particolare, ma di tutte, secondo un retaggio della struttura solidaristica delle confraternite di lavoro medievali [28]. In epoca moderna questa connotazione interna si era ulteriormente sviluppata, consolidando un processo di unione tra uguali con un forte bisogno associativo. Non è necessario addurre elementi di psicologia sociale per

M. VENARD (b), pp. 55-79; M. AGULHON, pp. 86-160; M. H. FROESCHLÉ CHOPARD, pp. 152-156; T. J. SCHMITT, pp. 203-204; F. HILDESHEIMER, pp. 441-444.

[26] ACVB, *Canneto*, 4, f. 67: «Dispensant salmas duas tritici in pane pauperibus. Dant etiam pauperibus virginibus cum nubant quattuor vel octo libras. Faciunt praeterea elemosinas pauperibus infirmis». Carità e beneficienza verso i poveri sono espressamente menzionate anche dalla mariegola della Disciplina di Memmo. *La confraternita*, p. 65. «Anchora volemo et ordenemo che la tersa domenega del mexe se deba pascere li poveri dela schola de miser Sanct'Antonio et se deba dispensare quello che se porà ali ditti poveri dela dita». M. AGULHON, pp. 104-107; M. H. FROESCHLÉ CHOPARD, pp. 212-215.

[27] La consuetudine era ancora viva in diverse parrocchie. ACVB, *Corticelle*, 2, f. 193; *Verolanuova*, 2, f. 209; *Pontevico*, 2, f. 222*v*; *Pavone Mella*, 2, f. 251*v*; *Flero*, 2, f. 284; *Pralboino*, 2, f. 244*v*; *Acquafredda*, 4, f. 138*v*; *Berzo*, 6, f. 176*v*. Lungi dall'essere accettata dalla gerarchia, tale consuetudine era vista come momento di potenziali abusi e dissolutezze conviviali, come accadeva nella Francia agli inizi del XVIII secolo. M. H. FROESCHLÉ-CHOPARD, pp. 154-155.

[28] A questo filone ritengo possano risalire alcuni esempi di confraternite a scarsissima diffusione e intitolate a santi «particolari», che il Pilati rilevava durante la sua visita e che andavano lentamente estinguendosi, assorbite dalla confraternita-istituzione del SS. Sacramento: S. Michele (Salò); S. Antonio (Salò); S. Caterina (Salò); S. Cristoforo (Salò); S. Valentino (Breno); S. Rocco (Collio, Saviore). Per un primo approccio alla realtà confraternale in epoca medievale si veda G. G. MEERSSEMAN, *passim*.

comprendere il fenomeno; basta rilevare il senso di insicurezza e la carenza di ogni protezione che gravava sugli uomini del tempo. Malattie e disastri naturali potevano intaccare irreparabilmente la proprietà privata senza la possibilità di attivare meccanismi di tutela; la difficoltà delle comunicazioni e il correlativo isolamento suscitavano un desiderio di unione e inducevano a promuovere lo spirito comunitario [29]. Oscillare poi dal livello di povertà a quello di indigenza era abbastanza frequente in una società in rapida mutazione socio-economica, in cui l'aumento tendenziale della popolazione riduceva il livello individuale delle risorse.

Tutte le scuole si occupavano di beneficienza, solitamente nei confronti degli associati, ma la Confraternita o Consorzio della Carità si dedicava in modo specifico ai poveri, a tutti i poveri della parrocchia.

Prospetto delle confraternite della Carità

	Confraternite	Parroco non chiamato al rendiconto	%
	Visita Bollani		
Pianura	9	5	55,55
Pedemontana	3	—	—
Montagna	6	1	16,16
Totale	18	6	33,33
	Visita Pilati		
Pianura	16	5	31,25
Pedemontana	20	2	10,00
Montagna	16	—	—
Totale	52	7	13,46

La visita pastorale aveva incrementato queste istituzioni caritative i cui interventi verso i più bisognosi andavano

[29] W. ULLMANN (a), pp. 284-285.

progressivamente allargandosi. Si trattava, in genere, della distribuzione di generi alimentari in determinate ricorrenze liturgiche, come a Rovato in pianura [30], ma non mancavano neppure altre forme di intervento quali l'assegnazione di prezioso sale per le necessità di uomini e animali nei centri di montagna [31]. Come le altre confraternite, anche queste erano incardinate nella parrocchia e prefiguravano anzi l'abbozzo di una più complessa struttura caritativo-assistenziale che proprio nel parroco avrebbe trovato il fulcro della sua realizzazione. Gli interventi rimanevano ancora alquanto rapsodici e non coordinati, ma nella collaborazione fra autorità laica ed ecclesiastica per il censimento e controllo della povertà, come accadeva a Mompiano nella pedemontana, è possibile intuire le linee di sviluppo del futuro sistema benefico-assistenziale [32].

[30] ACVB, *Rovato*, 2, f. 32: «Annui redditus expenduntur dando libras 50 planet concionatori quem conducunt singulis annis in Rovato . . . dispensant salmas 30 tritici in tribus vicibus in anno omnibus sine discrimine, dando quartam partem unius quartae pro familia et hoc in Nativitate Domini, in Paschate et in Pentecoste. Dispensant circa salmas decem in pane, quinque pondo (sic) casei, gerulas duas vini quotannis in die Dominico infra octavam Assumptionis B. Virginis et hoc pauperibus tantum. Circa tempus Carnis privii dispensant pauperibus quartam unam tritici pro singulo et infra annum dispensatur reliquum supradictae summae pauperibus mulierculis». Anche *Cividate*, 6, f. 174*v*. Sull'attività e diffusione delle Confraternite della Carità si veda G. CHERUBINI (b), p. 381; D. ZARDIN (a), p. 68; F. MOLINARI (a), pp. 310-315; D. JULIA (c), pp. 373-374; F. HILDESCHEIMER, pp. 441-445. Per Brescia A. CISTELLINI (a).

[31] La distribuzione avveniva nelle parrocchie di montagna dove il sale era merce rara e costosa. ACVB, *Collio*, 6, f. 126*v*; *Erbanno*, 6, f. 145*v*; *Darfo*, 6, f. 159; *Gianico*, 6, f. 166*v*; *Brozzo*, 6, f. 113*v*; *Irma*, 6, f. 136*v*; *Cimmo*, 6, f. 130; *Siviano*, 8, f. 83*v*.

[32] ACVB, *Mompiano*, 8, ff. 173*v*-174: «Idem Rector, prior principalis dicti Consortii constitutus respondit. Extat consortium Charitatis, quod habet salmas 30 tritici et libras 60 ex bonis stabilibus pro ut constat publico testamento nuncupato Charitatis quod est apud notarium publicum de Monteplano conditum a quodam de Saxonibus. Habet suos ordines iuxta dispositionem testatoris et Gubernatores quorum caput est rector parochialis praedictae et dispensantur dicti redditus hoc modo videlicet. Fiunt chirographa a sindicis de magis egenis qui subscribuntur a Rectore et dantur elemosynae massario secundum taxationem factam in illis: et in festo S. Antonini dispensantur salmae 4 frumenti in pane omnibus indifferenter et in festo S. Thomae dispensantur circa 15 salmae tritici pauperibus omnibus secundum taxationem factam a gubernatoribus et servantur ordines inter eos facti circa huiusmodi dispensationes; et fiunt computa quotannis coram R. Rectore et deputatis mutando officiales singulo triennio». Anche *Sale Marasino*, 8, f. 71; *Marone*, 8, f. 74*v*; *Iseo*, 8, f. 92.

Allo stato attuale della ricerca risulta impossibile fissare entità e qualità dei mezzi impiegati, nonché stabilire quanta parte della popolazione fosse oggetto di questi occasionali interventi caritativi. Analizzando alcune realtà parrocchiali nel loro complesso, risulta però abbastanza chiaro un rilievo di fondo, tendente a rettificare talune interpretazioni storiografiche relative ai diversi e sperequati livelli assistenziali operanti in città e in campagna. A questo proposito, è interessante citare il caso di Castelgoffredo, centro della pianura orientale di 3.300 anime. Oltre ad avere le scuole del SS. Sacramento e della Disciplina, entrambe dotate, poteva contare su un Consorzio della Carità che disponeva di entrate livellarie per 247 ducati annui, mentre il Monte di pietà aveva un capitale di 624 ducati [33]. Senza voler trarre conclusioni affrettate mi sembra che la realtà finanziario-caritativa di questo borgo non avesse nulla da invidiare a quella di Brescia. È probabile pertanto che in tempo di carestie la grande città attirasse torme di campagnoli affamati – come suggestivamente li ha descritti Camporesi [34] – per la sua più articolata organizzazione annonaria, ma che, durante la congiuntura normale, i borghigiani del territorio potessero contare su strutture assistenziali altrettanto cospicue finanziariamente.

2. *I Monti di pietà*

L'attività delle confraternite in ambito assistenziale non si discostava dai canoni classici della beneficenza, senza risolvere il problema della povertà che, negli ultimi secoli del Medioevo, aveva coinvolto una fascia sempre più ampia di popolazione. Si potrebbe affermare che l'intervento confraternale mirasse ad occuparsi della «povertà strutturale», senza possibilità politico-finanziarie di aggredire alle radici quella «congiunturale» [35]. Solo l'istituzione di

[33] ACVB, *Castelgoffredo*, 4, ff. 133-134*v*.

[34] P. Camporesi (b), pp. 127-175; (c), pp. 185-199.

[35] L'enunciazione teorica della differenza fra poveri strutturali e poveri con-

strumenti più adeguati ad un'epoca di rapida trasformazione dei costumi, delle idee e delle strutture economiche, avrebbe potuto modificare squilibri sociali che provocavano una progressiva pauperizzazione di vaste frange produttive quali gli artigiani, i piccoli commercianti e, in genere, quei gruppi che nell'esplicazione della propria attività avevano bisogno di prestiti per superare momentanee difficoltà. Tutto questo in un'ottica di difesa del mondo del lavoro, nel momento in cui le antiche corporazioni si attardavano in sterili difese di vecchi privilegi e in meschine lotte intestine per la supremazia fra gli iscritti, lasciando libero spazio al trionfo della finanza e della manifattura di tipo capitalistico che fiorivano al di fuori e in opposizione ai loro statuti [36]. L'usura ebraica o cristiana costituiva un elemento di pesante condizionamento per le attività economiche borghigiane o rurali, oltre che un flagello sociale per popolazioni esposte ad ogni tipo di contraccolpo, indotto dai sobbalzi produttivi, dalle ricorrenti epidemie, o da semplici, ma non meno gravosi, accidenti sanitari a livello individuale.

La fondazione dei Monti di pietà andava a colmare proprio questa vistosa lacuna, ponendo le basi per adeguare le insufficienti istituzioni assistenziali ai crescenti bisogni di ceti popolari. In un tessuto sociale scarsamente dotato di liquidità, in cui il prevalente lavoro artigiano aveva bisogno di modesti prestiti assai spesso assorbiti dal consumo, i Monti costituivano la risposta più adeguata alle convinzioni economiche del tempo. Lo stesso termine usato, quello di "Monte", rivestiva un particolare significato: per i veneziani rappresentava l'insieme delle entrate raccolte per far fronte a determinate spese. Nei diversi «monti» l'accumulo del denaro diveniva funzionale alla sovvenzione del «bisogno», che un atto di pubblica pietà

giunturali in J. P. GUTTON (a), pp. 51-83. Sull'impostazione metodologica dell'autore si vedano i rilievi di L. DONVITO-M. ROSA, pp. 914-919.

[36] Sulla rigidità organizzativa delle corporazioni cittadine, la loro natura «medievale» e precapitalistica, elementi acceleranti del declino manifatturiero della Lombardia di fine XVI secolo, si veda la puntuale analisi di D. SELLA (b), pp. 54-55, 73-81. Si veda anche G. BARBIERI (b), p. 61.

trasformava in una spesa non più straordinaria, ma ordinaria, cui tutti erano moralmente tenuti a concorrere [37]. La fervente predicazione dei Minori francescani, da cui queste istituzioni in qualche modo scaturivano, faceva ampio riferimento alla dottrina teologica del tempo, sottolineando il concetto di beneficienza e di carità nella creazione dei Monti, nel senso che ricchi e possidenti avrebbero dovuto contribuire a fondare le banche dei poveri. Si trattava di un caso di coscienza da parte dei benestanti che attuavano una forma innovativa di assistenza. Il loro impegno finanziario costituiva il passo decisivo per la formazione del capitale di fondazione del Monte, attraverso lasciti, donazioni o anche soltanto il gratuito deposito di somme di denaro. Chiara appare in queste scelte una concreta e fattiva traduzione della beneficienza, il cui principio etico era uno degli obblighi del cristiano, e di una nuova mentalità capitalistico-industriale che conosce l'importanza di un iniziale o congiunturale bisogno di denaro. Di qui l'impegno dei predicatori francescani nel fare appello alla carità nella loro instancabile opera per la fondazione dei Monti. Questa felice sintesi fra economico e sociale sarebbe stata fertile di risultati positivi, ma non priva di contrasti dottrinali, scatenando la reazione di Domenicani e Agostiniani, che contestavano teologicamente il piccolo saggio d'interesse richiesto dai Monti, mentre in ambito politico andava ingrossandosi il fronte ostile di chi deteneva interessi finanziari, minacciati dalla nuova istituzione.

Nel 1515 ben 88 città italiane avevano istituito un proprio Monte, successo tangibile della vasta predicazione e capacità organizzativa dei Francescani [38]. Brescia fu una

[37] La sintesi più recente e completa sulla diffusione dei Monti di pietà, e non solo in territorio veneto, in B. PULLAN (f), II, pp. 487-524, 641-690. Relativamente al ducato di Milano risulta essenziale il saggio di G. ALBINI. Per un ampio panorama bibliografico si veda G. MUZZARELLI (b); P. PRODI (f); P. LANARO SARTORI (b). Sul rapporto fra l'erezione dei Monti e l'ordine francescano si vedano i numerosi saggi di A. GHINATO, tra cui (b); V. MENEGHIN (c), pp. 12-14, 19-23.

[38] H. HOLZAPFEL, p. 755. Secondo i più recenti studi di V. MENEGHIN (c),

delle prime a fondarlo nel 1489, così che, quando Bernardino da Feltre giunse in città a predicare nell'Avvento del 1493, trovò una struttura già funzionante; la sua vigorosa parola contribuì alla proliferazione di questa benefica istituzione nei maggiori centri del territorio, dove si diffondeva sul modello di quella cittadina [39]. Le prime notizie relative alla diffusione dei Monti nel territorio bresciano ci vengono dagli atti della visita pastorale del Bollani. Come per tutte le altre realtà associative dei laici, i verbali della visita episcopale non forniscono dati di natura tecnico-quantitativa riguardo al loro capitale e al funzionamento. Ben più precise e dettagliate sono invece le notizie offerteci dal Pilati che, ripercorrendo l'intera diocesi, trovava i Monti stabilmente radicati in quasi tutti i maggiori centri della pianura bresciana:

Diffusione dei Monti

	Parrocchie	Visita Bollani	%	Visita Pilati	%
Pianura	138	14	10,14	35	25,36
Pedemontana	84	2	2,38	7	8,33
Montagna	99	—	—	2	2,02
Totale	321	16	4,98	44	13,70

alla stessa data i Monti eretti erano ben 135, fra cui però lo studioso comprende anche quelli presenti in piccoli borghi. È il caso di quelli operanti nel territorio bresciano: Chiari istituito nel 1494 (p. 89), Toscolano fine XV secolo e Maderno 1500 (p. 95).

[39] I capitoli del Monte bresciano furono approvati il 17 febbraio 1490. ASC, codice 1525, ff. 96v-97v. A questa normativa si ispiravano i vari Monti del territorio, sia quelli più dotati, sia i piccoli Monti frumentari. Un ampio profilo della fondazione e sviluppo del Monte di Brescia in M. PEGRARI (c). Cenni anche in C. PASERO (c), pp. 197-200; B. Pullan (f), II, pp. 506-507; V. MENEGHIN (b), pp. 504-520, 655-656. In questo ponderoso saggio Meneghin sostiene che la fondazione dei Monti fu un intervento esclusivamente antiusurario. Nella sua acuta e pungente recensione al volume Renata Segre avanza l'ipotesi che, al di là dell'intento antiusurario, lo scopo ultimo della predicazione francescana e della fondazione dei Monti fosse quello di sradicare l'attività di prestito dei banchi ebraici, presenti un po' ovunque nelle città italiane. R. SEGRE, pp. 825-831. Si veda anche B. Pullan (f), II, pp. 494-495, 502-503, 508-509.

Oltre a rilevare una certa coincidenza fra insediamento dei Monti e presenza di monasteri francescani, un primo particolare da sottolineare riguarda la loro diffusione come effetto della visita bollaniana, dal momento che il presule ne stimolava un po' ovunque la fondazione. A Passirano, nella pedemontana occidentale, durante la permanenza del vescovo in parrocchia, Antonio Agostini e il cognato Ferdinando s'impegnavano a depositare 100 ducati, o pari quantità di miglio, nello spazio di tre anni, per l'erezione del Monte [40]. Successive complicazioni non consentirono di dar vita all'istituzione – di cui infatti non si trova traccia negli atti della visita del Pilati – ma in molti altri centri l'azione di stimolo del vescovo si rivelò efficace. Il caso più interessante fu quello di Cemmo in Valcamonica, dove la nuova opera benefica aveva preso il via da un intervento del vescovo, cui si era affiancata la generosa liberalità di un parrocchiano, impegnato a versare 10 salme di grano per 12 anni, al fine di costituire e incrementare il capitale iniziale [41].

Risolto grazie alla pietà e alla devozione dei fedeli il problema del capitale iniziale, per costituire il quale alle offerte e alle dotazioni si poteva aggiungere il prestito infruttifero, si poneva quello relativo alla gestione amministrativa e relativo controllo, delicati problemi minuziosamente regolati dai capitoli del Monte. Il Massaro era un ufficiale eletto dal Consiglio cittadino e stipendiato dalla comunità, mentre i deputati Conservatori del Monte, di numero variabile a seconda della relativa consistenza patrimoniale, erano personaggi di rilievo che venivano eletti alla carica senza alcuna ricompensa. Era al Massaro che spettava l'onere di stimare i pegni, il cui valore doveva superare di tre volte la cifra prestata, ed eseguire i versamenti con il numerario avuto dai Conservatori. Facile

[40] ACVB, *Passirano*, 7, f. 305.

[41] ACVB, *Cemmo*, 6, f. 207*v*: «Mons pietatis habet salmas 88 selignis et millij ex quadam sententia facta per Rev. D. Episcopum; et 120 ex quodam legato domini Phebi de Franzonis in termino annorum 12, dando videlicet X salmas annuatim et hactenus reperitur exactae circa 45».

comprendere la delicatezza di questa funzione per cui veniva solitamente richiesta una solida garanzia finanziaria: la consistenza della cifra permetteva inoltre il controllo amministrativo del Monte nelle mani di dotati possidenti, come accadeva in quello di Salò [42].

Riguardo alla loro struttura amministrativa e alla concreta gestione, i Monti del bresciano non adottarono la completa gratuità del prestito, che per eccesso di liberalità benefica rischiava di distruggere rapidamente il capitale iniziale e con esso l'intera opera. Il saggio d'interesse per i prestiti su pegno era comunque molto modesto, fatto questo su cui si appuntava in modo particolarmente rigoroso il controllo dell'autorità ecclesiastica, sempre timorosa di avallare metodi usurari legalizzati. Nelle Costituzioni del 1575 Bollani riprendeva alla lettera i decreti tridentini e i concili milanesi, vietando la corresponsione di un interesse sui depositi e limitando quello sui prestiti alle esigenze di funzionamento dell'istituto benefico-creditizio [43]. Durante la visita alla parrocchia di Savallo, in Valsabbia, il vicario generale Pilati imponeva ai reggitori di quel Monte di non richiedere un tasso d'interesse del 5%, come erano soliti fare per i prestiti su pegno, ma un piccolo versamento «pro indemnitate montis» [44]. Riguardo alla

[42] ACVB, *Salò*, 4, f. 232: «Quod accipit pro indemnitate montis: videlicet pro salario notarij ducatos 12 et ministro qui gubernat pignora libras 44. Item pro reparatione domus et quibusdam aliis expensis quae in dies fieri contingunt. Ceteri administratores serviunt gratis. Habet suos ordines qui observantur; et Massarius cui consignantur pecuniae et pignora praestat fideiussionem de illis bene gubernandis et restituendis. Die quolibet veneris datur mutuo a Massario cum praesentia praesidentium et die sabathi exiguntur pignora». Per il Monte di Brescia si vedano i capitoli terzo (sulla gratuità dell'opera dei conservatori); quarto (sul salario del massaro); quinto (sulla fideiussione del massaro). ASC, cod. 1525, ff. 96v-97.

[43] *Constitutiones*, 1575, pp. 29-30: «In iis autem locis, quae ad pecuniam mutuo dandam, sub Montis pietatis, vel huiusmodi alio nomine, erecta sunt, nihil omnino, ut a Provinciali etiam Concilio declaratum est, exigere eos permittant, qui apud Montes ipsos pecuniam deponunt, vel mutuo dant. Neque verso a Montibus, praeter sortem, quicquam exigi, patiantur; nisi cum pro ministris, aliisque necessariis sumptibus Summus Pont. aliquid exigendum iudicarit». La normativa del secondo concilio provinciale milanese in *AEM*, II, col. 200.

[44] ACVB, *Savallo*, 6, f. 44*v*: «Quae dantur mutuo pauperibus super pignoribus, et accipiebant quinque pro centum; sed impositum fuit ut nihil accipiant,

sorveglianza dei parroci su questi istituti, bisogna innanzitutto rilevare che i Monti furono sempre saldamente controllati dalle comunità e che la presenza degli ecclesiastici in genere non esprimeva un controllo tecnico, bensì la volontà di veder salvaguardata la dimensione benefica e di rispetto dei poveri. Il *rector* rappresentava una specie di supercontrollore invitato a ratificare i bilanci annuali e a garantire il rispetto dei capitoli del Monte relativi alle norme etico-morali. L'alta frequenza con cui i sacerdoti interrogati dal visitatore denunciavano di non essere chiamati «ad computa facienda», costituisce l'indizio più probante di una gestione prettamente laica che non si piegava facilmente – nonostante i richiami episcopali – a sottoporre il suo operato alla supervisione ecclesiastica. A tale riguardo risulta esemplare il caso di Palosco, nella pianura orientale, dove i responsabili del Monte si dimostravano particolarmente gelosi della sua gestione. Al Pilati non rimaneva che prendere atto della sitauzione, annotando che «nolunt reddere rationem Episcopo aut suis officialibus et deputatis, dicentes non esse opus pium sed mere seculare et laicorum» [45].

Dei 44 Monti sparsi nel territorio all'epoca della visita del Pilati, solo quelli di alcuni popolosi centri come Ostiano

nisi pro indemnitate montis, et habita super huiusmodi a summo Pontefice facultate. Non reddebant computa quotannis et impositum fuit ut reddant coram Rectore et Deputatis»; *Castelgoffredo*, 4, f. 134: «Quod dictus Mons habet circa libras 2400 quae dantur mutuo pauperibus et indigentibus ad summam quatuor aureorum supra pignoribus et gratis»; *Castiglione delle Stiviere*, 4, f. 156: «Habere Montem pietatis circa libras 1000 et sunt exigendae pecuniae ex pignoribus circa libras 1500. Dant cum pignoribus et plurimum circa libras 5 vel sex. Nihil ultra sortem exigunt, si quid datur gratis accipiunt». Di particolare interesse le norme del Monte salodiano, dove il prestito aveva caratteristiche specifiche a seconda della consistenza, *Salò*, 4, f. 232: «Mons Communis Salodij habet de capitali circa libras 6000 quae dantur mutuo omnibus habitantibus in Communi de Salodio indifferenter pauperibus super pignoribus usque ad medium ducatum gratis per sex menses usque ad annum expletum; aliis autem quibus datur usque ad summam decem ducatorum super pignoribus usque per annum expletum deinde dicta pignora subhastantur inter solvendum quinque pro centenario; quod accipit pro indemnitate montis».

[45] ACVB, *Palosco*, 2, f. 93. Durante la sua visita il vicario generale Cristoforo Pilati dovette sollecitare la convocazione del parroco, per il rendiconto, agli amministratori di 15 dei 44 Monti esistenti.

e Canneto, in pianura, dotati di consistenti capitali monetari, effettuavano il prestito classico su pegno, come avveniva per quello di Brescia [46]. La maggior parte era invece costituita da Monti frumentari, con la funzione principale di fornire sementi o derrate per sottrarre i contadini all'usura o al dilemma semina-consumo, durante le ricorrenti crisi di sussistenza. Questa variante del Monte non era affatto dissimile dall'altra, mutava solo l'ambiente in cui l'istituto doveva operare, la strumentazione tecnica del credito e le modalità di funzionamento, in questi casi assai più complesse per l'onere imposto dalla custodia di forti quantitativi di biade [47]. I prestiti di granaglie venivano effettutati da gennaio a giugno, mentre la restituzione non poteva superare i mesi di ottobre-novembre. Anche in questo caso non si trattava di istituti di beneficienza: l'erogazione delle biade non era a fondo perduto, ma implicava l'obbligo della restituzione con un interesse adeguato alle necessità di mantenimento e funzionamento del Monte, come a Capriolo nella pedemontana, quantunque si verificasse anche qualche eccezione, come accadeva a Cemmo in Valcamonica, dove la restituzione avveniva senza interesse [48]. Diversi di questi Monti frumentari ebbero vita grama e poche possibilità di incidere sulle reali esi-

[46] *Canneto* (520 ducati di capitale), 4, f. 67; *Ostiano* (624 ducati), 4, f. 43*v*; *Castelgoffredo* (624 ducati), 4, f. 134; *Castiglione delle Stiviere* (260 ducati), 4, f. 156; *Salò* (1560 ducati), 4, f. 231; *Roè Volciano* (390 ducati), 4, f. 239*v*; *Maderno* (650 ducati), 4, f. 282; *Savallo* (130 ducati), 6, f. 44*v*.

[47] I Monti frumentari iniziarono a sorgere e a diffondersi nei borghi agricoli parallelamente ai Monti di pietà, adeguando il loro intervento ai bisogni dei contadini, afflitti da ricorrenti crisi produttive. G. DOUBLET; G. GARRANI, pp. 41-51; A. GHINATO (a); M. SENSI (a) e (b); A. PASTORE (b), pp. 455-456. Per Brescia C. PASERO (a).

[48] ACVB, *Capriolo*, 8, f. 123*v*: «Extat mons pietatis qui habet circa salmas 50 millii quod distribuitur mutuo pauperibus dictae terrae per capita dando ad summum quartam unam singulis et exigitur de mense Octobris, cui praeficiuntur sindici duo, unus ex nobilibus et alter de Communi qui exigunt et distribuunt»; *Cemmo*, 6, ff. 207*v*-208: «Habet domum ubi servantur ista blada et habet sua capitula et ordines. Huic monti praeficiuntur duo deputati et notarius a Communi qui una cum archipraesbytero Cemi regant montem, tenendo singuli unam clavem videlicet archipraesbyter unam et Deputati alteram et dispensantur praedicta blada omnibus pauperibus de Cemo tempore quadragesime, usque ad fine Junij, gratis ad renovandum iuxta capitula dicti montis et exiguntur mense Septembri, usque ad totum mensem Novembris».

genze delle campagne, dove indebitamento e usura erano fenomeni secolari e ampiamente diffusi [49]. Alcuni di essi scomparvero nella generale situazione di crisi innescatasi dai primi decenni del XVII secolo. I dati fornitici dal Catastico di Giovanni da Lezze del 1610 testimoniano di 38 comunità dove il Monte era ancora operativo, seppure con un'attività molto modesta [50].

La storia delle prime fondazioni dei Monti, da quello di Perugia nel 1462 al concilio Lateranense V, è particolarmente ricca di controversie teoriche e attriti prodotti da interessi feriti. Francescani e Domenicani, pur partendo dal medesimo presupposto di lotta all'usura, giungevano a conclusioni opposte riguardo alle nuove istituzioni benefico-finanziarie. Polemiche e furori ideologici raggiunsero sovente livelli di aspra violenza, a vantaggio di coloro che, lontanissimi da preoccupazioni dottrinali e teologiche, sfruttavano i contrasti interni di pensiero per incrementare le proprie redditizie attività usurarie. Bisogna inoltre riconoscere che si trattava di divergenze profonde e difficilmente sanabili, che non discendevano dalle solite e ricorrenti diatribe monastiche. La bolla «Inter multiplices» di Leone X, del 4 maggio 1515, approvata in sede conciliare, prendeva definitivamente posizione nello scontro, proclamando la validità dell'esperienza dei Monti e sancendo la liceità del modico interesse da essi richiesto per le spese amministrative e di conservazione dei pegni. Ferma restava comunque la drastica condanna dell'usura [51]. La scelta del pontefice non poteva del resto che rimanere formalmente fedele alla tradizione teologica e morale cristiana, circa la natura eticamente immorale dell'interesse. Su questa linea si pronunciava anche il concilio di Trento, considerando i Monti come istituti di beneficen-

[49] La situazione bresciana rispecchiava quella più generale del mondo rurale italiano, dove l'usura era fenomeno di marcato rilievo economico. B. Scaglia, pp. 124-126; G. Corazzol (a) e (b), *passim*; G. Cherubini (a), pp. 118-146.

[50] M. Pegrari (c), pp. 219-220.

[51] *Magnum Bullarium Romanum*, V, coll. 621-625. R. Aubenas - R. Ricard, pp. 445-447; B. Pullan (f), II, pp. 510-512.

za, «pia loca» sulla cui creazione e gestione doveva attentamente vigilare l'ordinario diocesano [52].

È indubbio che il tema dell'usura, insito nella fondazione di queste istituzioni, costituisse un nodo concettuale e pratico ereditato dal Medioevo e destinato ad aggrovigliarsi ancor più nell'Età moderna. L'idea del principio usurario, insita anche nella corresponsione dei modici tassi d'interesse dei Monti, tormentava gli uomini del tempo, timorosi di aver solo mascherato la formazione di ricchezze *mal acquisite*. Siccome l'ansia dell'arricchimento spingeva comunque gli uomini all'azione ignorando sovente la normativa canonica, dottori e teologi erano impegnati sul tema del valore da attribuire alla moneta e, conseguentemente, in una continua revisione critica sul carattere usurario insito nei mutui ad interesse, in un intrico di problemi e questioni destinate a complicarsi ulteriormente in una società in continua e rapida espansione [53]. Un inquietante tormento spirituale colpiva gli operatori economici, che pure prestavano ad alti saggi di interesse enormi somme di denaro. Molti di essi, dopo aver realizzato forti guadagni, erano colti dal rimorso da cui cercavano di liberarsi – si leggano in tal senso migliaia di testamenti – attraverso opere riparatorie, che andavano dalla restituzione del mal acquisito a lasciti e doni ad istituti benefici [54]. L'usura costituiva un tema tipico dell'etica economica del tempo, rilevabile attraverso l'abbondante letteratura teologica e canonistica, tesa a riesaminare e verificare sul piano della morale tutto lo spettro delle attività economiche ritenute lecite, definendo di conseguenza i gradi della proibizione antiusuraria. Muovendo dall'assunto secondo cui anche gli interessi economici dovessero ritenersi subordinati al fine supremo della salvezza, bisognava assoggettare i comportamenti concreti anche in questo ambito alle regole morali.

[52] *COD*, Sess. XXII, cc. VIII-IX de ref., p. 740.

[53] Un'analisi particolareggiata della problematica teologica relativa all'usura e al credito in U. MEOLI, pp. 79-111 e la vasta bibliografia; M. VENARD (a).

[54] J. LE GOFF (c), p. 16. L'autore vi riprende temi elaborati nel saggio (b).

Del resto, il divieto del mutuo oneroso riguardava in pratica un esiguo settore creditizio, quello del piccolo prestito di consumo, sfruttato dai ceti popolari e artigiani, mentre il grande settore bancario e finanziario internazionale procedeva a continui adattamenti della regolamentazione attraverso i più svariati stratagemmi e secondo l'evolversi del sistema economico [55]. La Chiesa stessa, mentre elaborava e metteva in atto un rigoroso schema etico-economico per gli strati sociali più umili, per il reperimento degli indispensabili capitali ricorreva agli stessi espedienti fatti propri da mercanti e grandi banchieri. Inoltre un rapido mutamento del panorama economico spingeva la Chiesa ad una revisione dottrinale dei risvolti etici insiti nelle operazioni di prestito. Era urgente il riconoscimento della liceità delle attività economiche per un adeguamento delle operazioni lucrative, non necessariamente usurarie, al precetto morale. In questo ambito, oltre al concetto di *aequitas*, proprio del diritto romano, la Chiesa puntava su quello di *charitas*, ineludibile fonte ispiratrice dei rapporti umani all'interno della *societas christiana*. Dall'accentuazione della simbiosi fra questi due valori discendeva una serie di rilevanti conseguenze pratiche, scaturite dalla presa di coscienza delle esigenze presenti nella mutata realtà sociale.

La teoria tomistica del giusto mezzo, la liceità della remunerazione del capitale investito in attività, teorizzata da Bernardino da Siena e la legittimità delle transazioni sui cambi, schiudevano la porta, anche se tra aspri contrasti, alla giustificazione di operazioni creditizie e finanziarie. Una volta ammessa la remuneratività del capitale, il problema era quello di incanalare il denaro a sostegno del mondo del lavoro e della produzione in genere, condannando la speculazione che sottraeva risorse al mondo produttivo. La lotta all'usura continuò con accanimento per tutto il Quattrocento, da parte di tutti gli ordini religiosi: monopolizzata da prestatori ebrei e cristiani essa

[55] A. TAGLIAFERRI, pp. 121-122.

era infatti ritenuta la maggior responsabile della pauperizzazione dilagante di vaste masse popolari [56].

Si è lungamente discusso circa il carattere bancario dei Monti di pietà e i dubbi sollevati in materia rappresentano, a mio avviso, il risultato di una lettura parziale del problema [57]. La nascita di questo strumento finanziario rispose alle esigenze sociali del tempo e in tale contesto va collocata: essi sorgevano per combattere l'usura e non per effettuare della pura e semplice beneficenza. La lotta dei Francescani tendeva ad imporre il basso saggio d'interesse, utilizzando gli strumenti creditizi largamente diffusi e praticati, ma l'obiettivo finale era profondamente diverso. La beneficenza costituì la molla per la costituzione dei capitali di fondazione dei Monti: i fondatori operarono con scopi filantropici nei confronti dei poveri e la raccolta fu possibile grazie all'infuocata oratoria francescana che sottolineava la miseria delle popolazioni di città e campagne. Una volta costituito il capitale di fondazione, i Monti cominciarono però a svolgere un'attività del tutto simile ai banchi preesistenti, ebrei o cristiani, con lo scopo preciso di modificare le condizioni del credito, non le sue modalità. Essi furono quindi concepiti come banche a fine antilucrativo, tanto che i primi, agli albori della loro fondazione, fecero prestiti gratuiti; in seguito questa politica di gratuità del prestito venne combattuta da Bernardino da Feltre, il più fervoroso apostolo della loro propagazione [58]. In caso contrario, sollevando i debitori dall'ob-

[56] L'estendersi della pauperizzazione fra gli ultimi decenni del XVI secolo e la prima metà del XVII fu fenomeno molto diffuso e di profonda rilevanza socio-economica. B. PULLAN (f), I, pp. 312-355; M. A. ROMANI (a), pp. 115-130; G. L. BASINI, pp. 63-86; M. CATTINI, pp. 122-146; D. SELLA (b), pp. 89-112; B. GEREMEK (f), pp. 92-122; C. LIS - H. SOLY, pp. 119-152.

[57] Il dibattito relativo all'attività creditizia dei Monti ha avuto origine dalle acute riflessioni di G. GARRANI, *passim*. Da questa interpretazione dissente O. CAPITANI e anche G. MUZZARELLI (b), pp. 174-176. Sulla scia dei rilievi di P. PRODI (f), pp. 215-216, ritengo artificiosa la contrapposizione, rappresentando questi istituti un inscindibile binomio caritativo-creditizio. Si veda anche V. MENEGHIN (c), pp. 521-587; P. LANARO SARTORI (b), pp. 162-165; B. PULLAN (f), II, pp. 641-643; G. ALBINI, pp. 84, 97; F. LOMASTRO, pp. 39-41, 47, 49-53.

[58] G. GARRANI, p. 23.

bligo della restituzione con interesse, i capitali di fondazione si sarebbero presto esauriti. Al momento di accendere il prestito, il mutuatario sapeva bene che si accollava l'onere di restituire il capitale ricevuto, più una modesta addizionale, necessaria al buon funzionamento del Monte.

Anche in terra bresciana, l'attività dei nuovi istituti consisteva quindi nell'erogare credito a ragionevoli tassi, senza caratterizzazioni benefiche nell'accezione stretta del termine. Ciò non toglie che la loro attività fosse di giovamento e sollievo per i poveri, grazie alla drastica riduzione dei saggi d'interesse che sarebbero stati costretti a pagare nel caso di impellente bisogno di liquidità per superare una congiuntura sfavorevole. La funzione dei Monti, è stato acutamente osservato da Prodi, consisteva «nel permettere al popolo minuto di essere soggetto attivo del sistema economico nella delicata fase della prima espansione monetaria», dal momento che «colui che ricorre al Monte per un prestito è normalmente un "povero" ma non un "indigente", non un miserabile o un vagabondo, non uno che riceve l'elemosina, ma uno che riceve ciò di cui ha bisogno per risolvere un suo problema grave ma contingente» [59].

L'originaria concezione francescana era quella di aggredire sia la povertà strutturale che quella congiunturale, attraverso la sollecitazione evangelica rivolta a popolo e autorità, mentre veniva affidata la gestione del denaro alla mano pubblica, a quella società laica, la sola provvista di esperienza in materia di tecnica finanziaria e che potesse offrire garanzie per un corretto uso dei fondi accumulati. La predicazione francescana e, in modo particolare, quel-

[59] P. PRODI (f), p. 222. Si veda anche R. SEGRE, pp. 824-826. Anche per i Monti sparsi nel territorio bresciano doveva trattarsi di piccoli prestiti. Per due di essi i verbali della visita del Pilati risultano quanto mai espliciti. ACVB, *Castiglione delle Stiviere*, 4, f. 56: «Dant cum pignoribus ut plurimum circa libras 5 vel sex»; *Castelgoffredo*, 4, f. 134; «Dantur mutuo pauperibus et indigentis ad summam quatuor aureorum supra pignoribus et gratis». L'esiguità dei prestiti caratterizzava anche i Monti delle realtà cittadine più importanti. Presso il Monte di Parma, fra il 1535 e il 1560, su un totale di 406 prestiti su pegno, solo quattro superavano le 15 lire. P. L. SPAGGIARI, p. 53.

la potente e incisiva di Bernardino da Feltre evidenziava l'indigenza del povero e sferzava l'avarizia del ricco, descrivendo l'usura come l'espressione più abietta della rapacità umana, e perciò causa di ogni flagello divino, tra cui non ultimo il morbo pestilenziale [60]. La soluzione andava cercata all'interno della comunità e il Monte costituiva lo strumento per il riscatto e la salvezza di entrambi: «Mons onnibus subvenit; a li richi, per salvar l'anima; pauperibus, per subvenir necessitatibus suis» [61].

Perorando questo incontro dialettico fra ricchezza e povertà, Bernardino non perdeva però di vista la natura tecnico-contabile del problema: assieme ai primi fondatori, si rese lucidamente conto che era impossibile far funzionare i Monti senza la raccolta del risparmio, risultando insufficienti e inadeguate al fabbisogno dei prestiti le scarse risorse derivanti dalle oblazioni. Di qui lo sprone ai fedeli a depositare in un primo tempo i loro risparmi gratuitamente nei Monti, ottenendo in cambio «ricompense spirituali». Lo stesso feltrino inoltre, nella predica *De Monte Pietatis Papie erigendo*, giustificava il pagamento di un modesto interesse sul prestito, funzionale al mantenimento amministrativo della neonata istituzione [62]. L'accumulo del denaro presso il Monte, che non ne produceva altro perché frutto di benefica carità, il pegno per il ritiro del contante, di valore inferiore, e l'interesse richiesto per la gestione tecnica dell'istituto costituivano elementi di una casistica generale che potevano rientrare nelle linee della riflessione teologica tomista sulla liceità delle operazioni in campo economico. Solo in un secondo momento depositi e prestiti vennero remunerati con «equi» saggi d'interesse dalla maggior parte dei Monti.

Al di là delle difficoltà incontrate nella loro funzione di

[60] *Sermoni del beato Bernardino Tomitano*, I, «De flagellis et que sunt signa», p. 277. Per l'analisi linguistica della predicazione bernardiniana si veda G. Muzzarelli (a); G. Barbieri (a), pp. XV-XXVI; V. Meneghin (a).

[61] *Sermoni del beato Bernardino Tomitano*, II, «De mutuo», p. 204.

[62] *Ibidem*, pp. 186-193.

istituti benefico-creditizi, la diffusione dei Monti, particolarmente nella pianura bresciana, contribuì a rafforzare modelli di comportamento in cui la sensibilità religiosa si fondeva con il bisogno di intervento operativo nel sociale da parte dei fedeli. Il carattere bancario del Monte era funzionale, oltre che alle esigenze della produzione agricola, anche alla struttura manifatturiera che nel territorio bresciano era solida e articolata. Il credito come motore economico costituiva quello stesso stimolo all'attività che avrebbe visto fiorire, proprio in queste zone nella seconda metà del XIX secolo, un pulsante universo di Casse rurali e artigiane, Società di mutuo soccorso e Banche popolari, rinnovando i fasti del solidarismo cattolico secondo un'organica endiadi di religiosa beneficenza e intraprendenza fondata sulla mutualità [63].

3. *Gli Ospedali*

A partire dalla seconda metà del Trecento, la città iniziò a catalizzare il flusso migratorio delle eccedenze demografiche della campagna: piccoli proprietari decaduti, braccianti, e una variegata umanità dall'incerta professione vi veniva accolta per lo svolgimento delle mansioni più umili. Solide strutture annonarie si affiancavano ai tradizionali interventi caritativi delle confraternite e ad un'articolata organizzazione ospedaliera, in via di accelerata riorganizzazione. La concentrazione patrimoniale e una progressiva specializzazione fecero degli ospedali l'asse portante della secolare lotta al contenimento-controllo del pauperismo, sempre più problematico e talvolta talmente angosciante per le classi dirigenti da mettere a dura prova le loro capacità organizzative. Nella seconda metà del XVI secolo vi erano solo alcuni piccoli ospedali nel territorio bresciano, sulla riviera benacense [64], ma la città di Brescia

[63] Un'analitica indagine sulla diffusione e l'opera di questi istituti di credito è stata iniziata da M. PEGRARI (b).

[64] ACVB, *Salò*, 4, f. 232 «Extat hospitale in terra de Salodij quod habet de annuo redditu libras 600 ex diversis livellis, ubi hospitio suscipiuntur pauperes

ne era ben dotata, e ad essa facevano capo anche poveri e infermi del territorio. Il vescovo Bollani contribuì a potenziarne la diffusione, ponendo le basi di quella che sarebbe stata la struttura assistenziale cittadina nei secoli successivi, fino alla caduta della Serenissima.

Quello dei poveri costituiva un problema complesso e delicato per i risvolti religiosi e socio-economici che implicava: a Trento i padri conciliari rafforzarono sull'intera materia i poteri del vescovo. Egli diventava l'esecutore di tutte le pie volontà, come responsabile ultimo della loro attuazione, investito dell'autorità di visitare collegi e ospedali, eccetto quelli immediatamente sottoposti alla protezione regia. Inoltre riguardo alla gestione di tali luoghi pii, i responsabili amministrativi erano annualmente tenuti a render conto del loro operato all'ordinario diocesano, salvo contraria norma statutaria [65]. I decreti del concilio sancivano quindi il diritto dei vescovi di occuparsi sia di problemi spirituali che temporali. Tale intervento – lo si avverte nella fissazione di eccezioni alla giurisdizione episcopale – poteva cozzare contro la natura spiccatamente laica di certi istituti, ripercuotendosi sui rapporti fra potere laico ed ecclesiastico. La loro difficile convivenza – all'interno di una «tensione non risolta» – rappresenta, secondo Rosa, l'elemento più significativo della storia ospedaliera negli Stati italiani dal tridentino alla rivoluzione francese [66]. Diverso e specifico il caso di Venezia e

transeuntes per tres dies pro sola habitatione sine victu; et aliquis conterraneus miserabilis ibi hospitatur per mensem»; *Bogliaco*, 4, f. 274; *Maderno*, 4, f. 281*v*.

[65] *COD*, Sess. XXII, cc. VIII-IX de ref., p. 740. B. PULLAN (f), I, pp. 357-359. Proprio il legiferare dei vescovi sui problemi ospedalieri fu uno dei motivi che indussero sovrani e parlamento francesi a procrastinare la pubblicazione dei decreti conciliari. J. IMBERT (a), pp. 19-20. Di conseguenza le riunioni dei concili provinciali a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento oscillarono fra prescrizioni vaghe e altre più aderenti alla normativa tridentina. J. IMBERT (a), pp. 21-28. Anche nei Paesi Bassi, dove pure i decreti tridentini erano stati pubblicati, le prescrizioni sinodali relative agli ospedali furono ampiamente edulcorate. H. DESSART; P. BONENFANT (b), pp. 164-166.

[66] M. ROSA (c), pp. 780-781; tesi ripresa da A. PASTORE (b), pp. 433-435. Per l'area francese si assistette ad una preminenza del potere regio nello sforzo socio-economico di fondazione e gestione della struttura ospedaliera. J. IMBERT (b).

delle città della Terraferma, come ha ben illustrato Pullan, secondo cui «almeno nel cattolico Stato veneziano cinquecentesco, non si verificò alcuna palese divergenza nell'affrontare i problemi della povertà, tra il governo delle città e i nuovi ordini religiosi della Chiesa cattolica» [67].

A tale riguardo riveste particolare interesse analizzare come le deliberazioni tridentine vennero attuate dal cardinale Borromeo, per l'influsso che la sua opera legislativa e organizzativa ebbero sul Bollani, in uno degli ambiti dove tale incidenza si rivelò più consistente.

Come legislatore il Borromeo s'inserì autorevolmente nel dibattito culturale del suo tempo, cui fornì un consistente contributo di elaborazione teorica e organizzativa a Milano, nelle città venete della sua provincia ecclesiastica e ovunque giungesse l'influenza della sua legislazione. Si affiancò a quell'ampio movimento di «modernizzazione» dell'assistenza che – partendo dalla riforma attuata dalle municipalità di alcune città della Germania (Wittenberg, Augusta, Norimberga, Ratisbona, Strasburgo, Breslavia, Magdeburgo nel 1522-24) e da quella assai più nota di Mons e Ypres (1525) nei Paesi Bassi [68] – si era diffusa in tutte le città europee, cattoliche e protestanti. Accanto a soluzioni più propriamente tecniche, quali un rigoroso controllo sui poveri e la concentrazione gestionale dei fondi per l'assistenza, si andava consolidando una nuova preoccupazione etico-religiosa che puntava sulla restaurazione degli ideali di carità, di cui l'arcivescovo fu strenuo fautore [69]. Come frutto del rinnovato spirito caritativo nascevano ospedali per gli incurabili, gli orfani, gli esposti, i vecchi, gli invalidi, le prostitute e le ragazze in pericolo: istituti in cui all'assistenza materiale si affiancava un'in-

[67] B. PULLAN (f), I, p. 214. Si veda anche G. ASSERETO - F. BARONCELLI, p. 179. Analogo il discorso per il caso lucchese analizzato da S. RUSSO.

[68] J. NOLF; P. BONENFANT (a).

[69] Sul mutare della sensibilità sociale nei confronti del pauperismo si veda B. PULLAN (f), I, pp. 234-258; J. P. GUTTON (b), pp. 80-93; (c), pp. 163-166; B. GEREMEK (c); (e), pp. 117-136; (f), pp. 123-216; C. LIS - H. SOLY, pp. 118-137.

tensa opera di acculturazione religiosa [70]. Negli ultimi decenni del secolo sorsero infine appositi ospizi per mendicanti e vagabondi, nel tentativo di bandire una mendicità che crisi di sussistenza sempre più ricorrenti rendevano ormai socialmente pericolosa [71].

Nel primo concilio provinciale il Borromeo ribadiva i principi fissati a Trento, aggiungendo alcune significative integrazioni. Era vietata qualsiasi alienazione di beni appartenenti a luoghi pii o enti caritativi, se non in conformità della legge canonica e con l'approvazione del vescovo. Non si dovevano dare in affitto proprietà degli istituti a coloro che verso gli stessi erano debitori, mentre agli eventuali affittuari era richiesta adeguata cauzione. Le offerte per gli ospedali potevano essere raccolte solo nella diocesi in cui gli stessi avevano sede e la questua andava effettuata da persone irreprensibili, gratuitamente o per somma stabilita. Il vescovo avrebbe punito severamente ogni malversazione, riservandosi il compito di convogliare e redistribuire i fondi raccolti. I notai erano tenuti ad informare l'ordinario qualora un legato da loro registrato fosse stato istituito con denaro guadagnato illecitamente. I falsi mendicanti, che simulavano inesistenti malattie, erano esortati a procacciarsi la vita onestamente, senza abbrutirsi nell'ignavia [72].

Nel quarto concilio provinciale del 1576 il Borromeo approfondiva certi temi già trattati nel primo. Chiedeva la collaborazione dei benefattori per esercitare un'attenta selezione fra poveri degni e indegni di ricevere la carità, discriminazione centrata sulla valutazione della loro mora-

[70] M. ROSA (c), pp. 782-784; B. PULLAN (f), I, pp. 259-311. Un quadro dello strutturarsi della rete ospedaliera in una città italiana in E. GRENDI (d), pp. 65-70, e più analiticamente R. SAVELLI.

[71] Il lievitare di una massa di poveri sradicati e scarsamente controllabili divenne problema politico ed economico di rilievo sul declinare del XVI secolo. Particolarmente il ceto nobiliare e borghese delle città manifestava allarmata preoccupazione per il potenziale eversivo di questa frangia della popolazione. M. ROSA (c), pp. 784-793; B. PULLAN (f), I, pp. 390-400; (e), pp. 1016-1020; B. GEREMEK (b), pp. 689-692; (f), pp. 217-242; C. LIS - H. SOLY, pp. 161-178.

[72] *AEM*, II, coll. 124-126. B. PULLAN (f), I, p. 365.

lità, frequenza ai sacramenti e alla dottrina cristiana. Il giudizio di merito era basato sul parere del parroco o eventualmente di qualche onesto parrocchiano. I poveri vergognosi, che mendicavano con il volto coperto, erano tenuti a munirsi di apposita licenza dell'ordinario o del vicario foraneo. Per migliorare l'efficienza amministrativa nei pii istituti, il cardinale insisteva sulla rotazione delle cariche, mentre ordinava ai parroci di tenere un libro aggiornato – copia del quale da depositarsi in vescovado – di tutti i legati lasciati ai poveri. Inoltre, per preservare la specifica funzione di un istituto, vi si doveva murare una targa in marmo che ne rammentasse fondazione e scopi [73].

L'esplicito rilievo sulla falsa mendicità lascia bene intendere l'atteggiamento dell'autorità nei confronti di questa frangia della popolazione. Poiché una delle più forti preoccupazioni del cattolicesimo postridentino era quella di fare della parrocchia il nucleo fondamentale della vita religiosa e socio-economica, l'eccessiva tolleranza verso questi sradicati avrebbe *rischiato di minare il progetto* alla radice. I vagabondi si trascinavano per le strade, dove spesso morivano senza sacramenti, bagordeggiavano e fornicavano nelle osterie o consumavano reati contro il patrimonio, rendendo perciò necessario un maggior controllo della loro instabile presenza [74]. L'arcivescovo – sollecito soprattutto al loro benessere morale – chiedeva ai parroci la tenuta di un registro dove annotare «Quo, aut unde illi migrent. Quod vitae christianae institutum teneant. An fidei rudimenta norint. An diebus festis saltem Missae sacrificio intersint» [75]. Il mancato rispetto di que-

[73] *AEM*, II, «Quae ad pia loca pertinent», coll. 486-494. Particolari attenzioni venivano prestate ai «poveri vergognosi», di solito nobili o borghesi caduti in miseria e il cui disagio economico veniva acuito dall'impossibilità di affidarsi alla pubblica carità senza l'inevitabile disonore del rango sociale. G. Ricci (a); (b); B. Pullan (a), (b), (c); S. Musella.

[74] P. Camporesi (a), pp. IX-CLXXX; (b), pp. 53-75. Della radicata paura dei vagabondi fecero assai presto le spese gli zingari, al loro arrivo in Italia nel *Quattrocento*. B. Geremek (d).

[75] *AEM*, II, col. 493.

ste norme costituiva motivo per sospendere la concessione di mendicare in parrocchia.

Nella stessa ottica s'inseriva il contributo organizzativo del Borromeo per l'internamento di accattoni e vagabondi. Nel primo concilio provinciale esortava principi, magistrati affinché «mendicos vere aegrotos, unum in locum conducendos» [76]. Egli stesso nel 1570 fondava nei Corpi Santi di Porta Orientale a Milano un ospedale dei mendicanti, spostato in città dopo la peste del 1578 e riorganizzato nel 1582 [77]. In un breve dell'11 giugno 1571 papa Pio V lodava l'arcivescovo per la provvidenzialità della decisione. La motivazione dell'elogio era legata alla preoccupazione pastorale di provvedere alle loro necessità materiali e spirituali, anche se di fatto la scelta era pienamente funzionale anche alla loro sorveglianza. Del resto il provvedimento non era nuovo nell'Italia del secondo Cinquecento e nello scorcio del secolo verrà realizzato in diverse altre città [78].

Come suffraganeo dell'arcivescovo milanese, il Bollani recepì nella sua legislazione sinodale gran parte della normativa sui poveri, fissata nel primo concilio provinciale. L'approccio era un po' meno burocratico-fiscale, ma accoglieva la sostanza della normativa borromaica che poneva la parrocchia al centro dell'organizzazione benefica [79]. Anche il presule bresciano raccomandava ai fedeli liberalità nelle offerte, ai parroci di conoscere molto bene

[76] *AEM*, II, col. 126. B. PULLAN (f), I, p. 391.

[77] M. ROSA (c), p. 788; B. GEREMEK (b), p. 629.

[78] A. SALA, II, pp. 252-253: «quia dum illi ita vagantur, sciri non potest an juxta Christianae pietatis institutum vivant, nec illis eorum spiritualibus necessitatibus, prout par esset, subveniri potest, tum etiam ad tollenda quamplura absurda et inconvenientia, quae in dies ex illorum licentia vagandi oriuntur, velut haec inter caetera videlicet turbare divinis officiis in Ecclesiis interessentes, item furta, ludos et turpia facta, quae nonnumquam sub praetextu mendicandi committunt . . .». L'ospedale milanese influenzò le scelte di Sisto V e in seguito quelle della Repubblica di Venezia. P. SIMONCELLI (a) e (b); L. FIORANI, pp. 43-45; B. PULLAN (f), I, pp. 391-400; M. ROSA (c), p. 789. Per una variegata analisi della realtà francese coeva si veda B. VOGLER; J. CAVIGNAC; J. BREJON DE LAVERGNÉE; M. FARDET.

[79] *Constitutiones*, 1575, pp. 26-27.

i loro poveri, di nominare alcuni uomini integerrimi per la distribuzione delle elemosine, di sorvegliare l'esecuzione dei legati pii, ma soprattutto di conoscere il tasso di moralità dei mendicanti e la loro frequenza ai sacramenti [80]. Per quanto concerneva la legislazione sugli ospedali richiamava le disposizioni tridentine e quelle milanesi, cui ci si doveva uniformare, senza introdurre specifiche norme nei decreti sinodali.

Nella seconda metà del XVI secolo la struttura ospedaliera bresciana era pressoché completa e i diversi istituti si caratterizzavano per la loro specializzazione. Dalla relazione al Senato del podestà Paolo Correr (aprile 1562) emerge lo spaccato di una realtà quanto mai articolata.

«Sono Hospedali nella Città di Brescia sei, quali sono: l'Hospedal Grande, degli Incurabili, della Misericordia, della Mercantia, di Sant'Antonio et di San Faustino. L'Hospedal Grande ha d'entrata ducati 12 mille in circa, che tutti si dispensano nel modo sottoscritto. Sovviene numero grande di poveri amalati dil loco, di servitù, di medici, medicine et ogn'altra cosa necessaria; appresso mantien grosso numero di balie che lattano et allevano li molti infanti che vengono esposti al detto Hospedale, ch'hora sono di numero di mille e più. Quivi si mantengono di continuo sacerdoti, medici, speciari, fattori, servitori et maestri di lettere et di arti et molti altri orphani. Quali orphani si tengono in detto Hospedale fino all'età di anni 16. Intanto sono insegnati dalli maestri sopradetti o in lettere o in arti come hanno inclinatione. Le donzelle si maritano secondo li partiti, chi con più, chi con meno dote. Oltra le diverse elemosine che fa, questo Hospedale dà ogni giorno doi pani et un fiascho di vino a cadaun prigioniero et sowiene gl'altri Hospedali. Sono al presente in detto Hospedale bocche numero 650 oltra le balie et creature mantenute fuori, come è detto.

L'Hospedal degli Incurabili può haver di entrata ducati 300 e non più. Questo accetta solamente donne amalate di qualonque infermità et le sowiene di tutto ciò ch'è necessario. Sono hora in detto Hospedale inferme numero 150. Così hora più, hora meno, et al bisogno di quello suppliscono le elemosine che gli vengono fatte. Nell'Hospedale della Misericordia sono accettati alcuni orphani adolescenti poveri, gionti all'età d'anni 6 et si tengono fino alli 12 al numero di 100 circa.

[80] *Constitutiones*, 1575, p. 28. «Vitam praeterea, moresque mendicorum accurate cognoscant; dentque operam, ut saltem paschae tempore sancta confessione expiati, sacram communionem percipiant, aliisque Christianae religionis institutionibus informentur».

Quali si allevano et ammaestrano nelle orationi, lettere et arti diverse come sono inclinati, al governo de quali si mantengono doi sacerdoti, maestri et servitori; non hanno entrata alcuna ma vivono d'elemosine. L'Hospedal della Mercantia è un loco della Università di Mercadanti assai capace, del quale si comodan quelle povere persone, homini et donne che non hanno modo di pagar fitto di casa, et essi poi s'industriano per il viver loro con diversi essercitij et elemosine. Si dà loro carità dal collegio d'essi mercadanti ogni anno da Natale et da Pascha marcelli trei ogni volta per cadauna bocca, le quali sono hora al numero di 230 et in caso di malathia sono sovvenuti di quello del publico d'essa Università. L'Hospedale di Sant'Antonio è mantenuto dalla Città, nel quale si dà ricetto solamente per un giorno et una notte a poveri viandanti. L'Hospedal di San Faustino medemamente dà abitatione ad alcuni pochi poveri vecchij et vedoe senza altra sovventione, ma il vivere si procacciano da se stessi» [81].

L'Ospedale Maggiore era sorto nel 1447 dalla fusione di alcuni piccoli ospedali ormai in disuso [82], mentre quello degli Incurabili fu fondato per iniziativa di Bartolomeo Stella e iniziò a funzionare nel 1520 [83]. Approvato con breve di Leone X del 31 dicembre dello stesso anno, andò progressivamente espandendosi per il rapido diffondersi della sifilide nei primi decenni del Cinquecento [84]. Nel 1548, onde evitare conflitti di competenza, si giunse a un accordo fra questi due istituti: presso l'Ospedale Maggiore sarebbero stati ricoverati i maschi, affetti o meno da sifilide, mentre alle donne sarebbe stato riservato quello degli Incurabili. Annessa a questo istituto vi era

[81] *RRV*, XI, pp. 62-63.

[82] Per la fondazione dell'Ospedale Maggiore di Brescia si veda A. Mariella, pp. 99-117. La concentrazione ospedaliera in grossi istituti, dotati di consistenti mezzi finanziari, costituì un fenomeno di razionalizzazione che segnò l'inizio di una nuova prospettiva nell'affrontare i problemi assistenziali, C. Carpaneto da Langasco (a); F. Leverotti; A. Erba (a), pp. 253-256; L. Dubini; R. Navarrini - M. Belfanti; A. Pastore (b), pp. 435-438.

[83] A. Cistellini (b), p. 9; B. Pullan (f), I, p. 277.

[84] Nei primi decenni del XVI secolo, il rapido diffondersi della sifilide a livello epidemico, spinse autorità laiche e aderenti alla Compagnia del Divino Amore a intraprendere un po' ovunque la fondazione di appositi ospedali, in cui questi «incurabili» potessero ricevere uno specifico trattamento medico. C. Carpaneto da Langasco (a); A. Malamani, pp. 207-215. Gli effetti del fulmineo diffondersi del nuovo morbo costituirono un elemento di profondo disagio nel tessuto sociale dell'epoca, lasciando abbondante traccia nella memorialistica. A. Foa; A. Malamani, pp. 201-207.

una sezione riservata alle giovani orfane – che godeva di un'amministrazione separata – anche se il luogo non era dei più adatti per l'educazione delle fanciulle [85]. Durante la visita apostolica nella primavera del 1580 il Borromeo stabilì che «divisio quamprimum pariete fiat, quo orphanae ab Hospitali incurabilium nomine separatae nullum cum illius loci mulieribus commercium habere possint» [86]. L'arcivescovo s'informò anche dell'andamento finanziario della casa, richiedendo il consuntivo delle due gestioni per il decennio 1570-1580 [87].

	Entrate				Uscite		
	Lire	Soldi	Denari		Lire	Soldi	Denari
«Conto dell'hospitale della S.ma Trinità chiamato delli Incurabili»							
1/7/1571-15/7/1574	14520	6	1		15720	8	3
15/7/1574-31/12/1578	17682	4	8		18500	5	2
16/2/1579-18/5/1580	6583	—	—		6784	—	—
«Conto dell'hospitale delle orfanelle della Pietà»							
1/7/1569-14/7/1570	4866	19	11	1/7/1569-29/4/1570	4682	15	—
14/7/1570-4/5/1571	4987	19	11	29/4/1570-14/5/1571	5600	15	—
4/5/1571-11/7/1572	7112	3	9	14/7/1571-3/4/1572	5758	18	—
11/7/1572-19/8/1573	6030	14	1	3/4/1572-22/6/1573	5366	7	—
19/8/1573-15/7/1574	6196	9	5	22/1/1573-4/2/1574	7539	10	—
15/7/1574-3/6/1575	7391	12	11	4/2/1574-15/7/1575	2792	9	—
3/6/1575-2/6/1576	6141	12	—	15/7/1575-3/6/1576	8562	4	—
2/6/1576-16/2/1579	10127	12	2	3/6/1576-31/1/1579	15057	12	—
18/2/1579-18/5/1580	7732	15	8	16/2/1579-18/5/1580	9222	9	—

Un dato di carattere generale emerge dalle tabelle: la passività di entrambi gli istituti nell'arco del decennio. Per gli Incurabili, entrate e uscite rimasero sostanzialmente stabili. Fece eccezione il biennio 1579-80, quando en-

[85] ACAM, Sezione X, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. IX. V. Tamburini, p. 61.

[86] ACAM, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. X, f. 75*v*.

[87] ACAM, *ibidem*, vol. IX.

trambe aumentarono di circa il 60% rispetto alla media degli otto anni precedenti. Più variegato il quadro delle orfanelle della Pietà. Dopo il biennio 1569-71 – caratterizzato anche per Brescia da una grave crisi di sussistenza – le entrate si stabilizzarono sulle 6-7000 lire, fino al triennio 1576-79 quando si dimezzarono per il brusco rallentamento economico provocato dall'epidemia pestilenziale. Solo l'anno successivo – molto probabilmente grazie alle donazioni per ringraziare Dio dello scampato pericolo – arrivarono a superare i valori dei più floridi anni precedenti. La peste faceva diminuire le entrate, mentre aumentava il fabbisogno finanziario per affrontare i disagi da essa provocati. Le spese salirono sensibilmente già nel 1575-76, ma molto di più nel triennio 1576-79, proporzionalmente alle entrate. L'anno dopo, quando si trattò di provvedere ai molti orfani di cui l'epidemia aveva popolato la città, l'esborso raggiunse le 9222 lire.

L'ospedale della Misericordia, per gli orfani maschi, era stato fondato da Girolamo Emiliani nel 1532 [88], mentre nulla si sa di quello della Mercantia, se non che era finanziato dall'Università dei Mercanti. All'elenco del Correr bisogna inoltre aggiungere l'ospizio delle Zitelle fondato nel 1522 ad opera di un frate cappuccino e una seconda casa riservata alle ragazze orfane, detta della Carità, sorta nel 1532 [89]. Accanto ad essa venne aperto il ricovero delle Convertite, che ospitava ex prostitute ormai ravvedute e decise a trascorrere il resto della loro vita secondo rigide regole di segregazione dal mondo. Da ultimo, nel 1568, venne istituito il pio luogo del Soccorso che completava la serie di istituti specificamente creati per le donne: Incurabili, Convertite, Zitelle, al cui fianco iniziò a funzionare. Si trattava di una fondazione laica in cui trovavano ricovero immediato sia donne che, in assen-

[88] A. Cistellini (b), p. 127; M. Tentorio, pp. 3-25; B. Pullan (f), I, p. 29. Anche in questo specifico ambito dell'assistenza, il territorio della penisola andò popolandosi di istituti per la cura di orfani e abbandonati. R. Savelli, pp. 188-190: R. De Maio, pp. 245-253.

[89] V. Tamburini, p. 62; M. Tentorio, p. 9.

za del marito, temevano di essere vittime della tentazione carnale, sia ogni altra colpevole di adulterio [90]. Nel corso della visita apostolica, Borromeo – che trovò l'istituto in fase di assestamento – vi impresse un più incisivo impulso organizzativo [91]. Agli inizi del XVII secolo era previsto che le ricoverate al Soccorso si trasferissero in ogni caso alle Convertite. Nel maggio 1611 erano 15 le donne ospiti presso la chiesa della Carità delle povere Convertite [92].

I dati fornitici dalla relazione del Correr ci permettono di constatare che i 1130 poveri assistiti negli ospedali, e il migliaio di esposti, mantenuti a domicilio insieme alle balie, rappresentavano il 5,17% della popolazione, che constava in quell'anno di 41.168 persone [93]. Costituivano il nucleo centrale di quella quota della popolazione perma-

[90] ACAM, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. II, ff. 134-134*v*: «Aedes loci pii succursus nuncupati in duas partes distinctae in quarum una puellae Citellae nuncupatae quae maiores natu annorum 12 sint, et bone spei, et indolis ac in discrimine aliquo amitandae virginitatis versari videntur, educantur, in qua etiam parte nuper a fundamentis ipsis Ecclesia inchoata est. In alteram vero partem praedictarum aedium, a praedicto loco puellarum, seu Citellarum parietibus omnino separatam quae etiam sine Ecclesia est, recipiuntur mulieres quae iam inhonestam vitam duxerunt. Item male educatae, ac a maritis dissentientes et quae indiscrimine peccandi, inhonestamque vitam ducendi versant. Praedictus locus pius ab hinc annis duodecim a civibus institutus fuit. Regulas quasdam habet, sed non approbatas. (Die 14 octobris comprobatae fuerunt ab Ill.mo Visitatore). Regitur a duodecim Deputatis, qui numquam mutantur sed aliquo eorum obente alius per superstites eius loco constituitur. Item in eo regimine constitutae sunt sex mulieres nobilis quae omnes Deputati singulis diebus veneris alternatim ex praedictis locis congregantur. Redditus nullos habet, sed deputati praedicti de necessariis ad victum, et fabricam, ac ad alia temporalia commoda provident. Curam spiritualem praedicti loci habent patres S. Ant. societatis Iesus». B. PULLAN (f), I, p. 424.

[91] ACAM, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. X, f. 95*v*: «Iidem etiam portionem ecclesiasticorum fructuum praedicto pio loco ab Ill.mo Domine Visitatore attributam . . . Regulas ab Ill.mo D. Visitatore approbatas quantum in eis est, observare studeant diligenter».

[92] B. PULLAN (f), I, pp. 413, 427. Case del Soccorso e delle Convertite andarono progressivamente istituzionalizzando l'assistenza per donne «cadute» ed ex prostitute, spesso fondendosi in quest'opera di recupero della marginalità femminile, socialmente «pericolosa» e deviante da un punto di vista etico-religioso. L. FERRANTE; G. VITALE, pp. 229-236; G. MARCOLINI - G. MARCON; S. PEYRONEL RAMBALDI, pp. 143-144.

[93] *RRV*, XI, p. 65. C. PASERO (b), p. 89; D. BELTRAMI (b), Appendice al cap. I; E. ROSSINI, p. 456.

nentemente assistita che Gutton definisce «pauvres structurels»[94]. Il dato statistico bresciano conferma il tasso del 4/8% che approssimativamente rappresentava la media percentuale analoga nelle città dell'Europa preindustriale[95]. Nel 1580 il Borromeo trovò 86 ricoverati all'ospedale della Misericordia[96] e 407 all'Ospedale Maggiore, mentre erano circa 450 gli esposti che lo stesso istituto manteneva all'esterno[97]. Essi costituivano da soli – i verbali della visita non forniscono i dati relativi agli Incurabili e all'ospedale della Mercantia – il 3% della popolazione bresciana la quale, in seguito alla violenta epidemia pestilenziale del 1575-77, si era ormai ridotta a sole 31.403 persone[98]. La peste aveva acuito l'impoverimento della città ed erano a un tempo diminuite le entrate dell'Ospedale Maggiore, il più importante degli istituti cittadini. Per l'anno finanziario maggio 1579-maggio 1580 l'amministrazione aveva acquisito introiti per 44.752 lire e 9 soldi e spese per 44.233 lire e 5 soldi, entrambe inferiori del 19% rispetto alle cifre di massima calcolate nei bilanci di previsione, pari rispettivamente a lire 55.261 e lire 53.997[99].

Proprio l'accelerazione del processo di pauperizzazione, innescato dalla peste, fu alla base della fondazione della Casa di Dio nel 1577. Sorta per ospitare mendicanti e

[94] J. P. GUTTON (a), pp. 51-83. Si veda anche M. MOLLAT (a). Una puntuale analisi della soglia di povertà e della distribuzione dei poveri all'interno di una struttura urbana: Verona alla metà del XVI secolo, in P. LANARO SARTORI (a).

[95] B. PULLAN (e), p. 989.

[96] ACAM, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. II, f. 161.

[97] ACAM, *ibidem*, vol. VII. Il testo del verbale della visita all'Ospedale Maggiore e a quello degli Incurabili, tratto dalla copia conservata presso l'Archivio Segreto Vaticano, è stato pubblicato da R. LOMBARDI, pp. 54-67. I dati relativi alle presenze dei ricoverati si differenziano per difetto rispetto a quelli del verbale milanese. Si veda per questi dati l'appendice 4.

[98] Il dato sulla popolazione è relativo al dettagliato censimento effettuato in città nel 1579. C. PASERO (b), p. 90; E. ROSSINI, p. 456. Non mi sembra attendibile il computo di 20.000 anime per il 1580 fornito da D. BELTRAMI (b), Appendice al cap. I.

[99] ACAM, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. IX. Si veda per questi dati l'appendice 4.

vagabondi, essa costituiva il tassello finale delle strutture assistenziali che dalla vigilia del secolo XVII avrebbero caratterizzato la vita della città fino ai sommovimenti rivoluzionari di fine Settecento [100].
Si trattava di un istituto di matrice laica, voluto dai membri del Collegio alla Sanità ai cui posti di responsabilità facevano mostra i più bei nomi della nobiltà bresciana. L'8 settembre 1577 – quando più violenta infuriava l'epidemia pestilenziale – il Collegio stabilì di far erigere una cappella a S. Giustina e a S. Giuseppe, «item far una Casa, che sia receptaculo di Poveri Mendicanti, massime de vecchi, ciechi, e stroppiati e impotenti» [101]. Nel Consiglio generale della città del 17 ottobre 1577 furono eletti tre «diligenti cittadini», Giacomo Chizzola, Faustino Longhena e Giorgio Sirena, incaricati di «ritrovar il loco conveniente, e di fabricare, o provedere in qualche modo di detta habitatione» [102]. Nel corso della visita apostolica il Borromeo non menzionò la Casa di Dio perché il progetto dell'opera non era ancora stato ultimato. Fu solo nel Consiglio generale del 18 marzo 1583 che – avendo i tre incaricati portato a termine l'approntamento del luogo ove insediare l'ospizio – venivano eletti altri cinque cittadini «quali habbiano cura di provvedere detto luogo di utensili, e mobili necessari per uso delli poveri» [103]. I cinque erano Ludovico Barbisoni, Agostino Chizzola, Bartolomeo Fenaroli, Faustino Longhena e Giorgio Sirena. Per gli ultimi due si trattava di una riconferma, probabilmente per garantire continuità alla linea intrapresa. L'ospeda-

[100] *Regole dell'Hospitale de mendicanti di Brescia detto la Casa di Dio*, pp. 3-12. Sulle norme per il funzionamento interno della Casa esiste anche un volume manoscritto, datato 1725, e intitolato «Regole per il vivere della famiglia del Pio Luogo della Casa di Dio», in ASB, *Archivio della Casa di Dio*. Un breve profilo dell'istituto in R. NAVARRINI, p. 121. Per coevi esempi in area lombarda si veda A. G. GHEZZI (b); M. FANTARELLI, pp. 1-42. Solo nel XVIII secolo, con l'avvento della dominazione asburgica, verrà realizzata in Lombardia un'organizzazione più razionale delle strutture assistenziali. A. ANNONI, pp. 897-990.

[101] *Regole dell'Hospitale de mendicanti*, pp. 3-4. V. TAMBURINI, pp. 63-64; B. PULLAN (f), I, p. 391.

[102] *Regole dell'Hospitale de mendicanti*, p. 9.

[103] *Ibidem*, p. 10.

le era ormai in grado di funzionare e la sua popolazione aumentava sensibilmente nello scorcio di fine secolo per le sempre più frequenti crisi di sussistenza. Lo si desume dal verbale del Consiglio generale del 4 dicembre 1590: «Acciò sia meglio provveduto in tempi tanto calamitosi alla regolatione, e al bisogno del Pio loco della Casa di Dio instituita da questa Città per sublevamento, e aiutto delli suoi flagelli con tanta prontezza, e charità, e con tanto fervore, e zelo dell'honor di Sua D.M. stando massime hora la molto frequenza di poveri mendici, che tutt'-hora multiplicano, cacciati dal bisogno in questa Città» [104]. Si decideva quindi di portare a dodici il numero dei provveditori che in futuro avrebbero dovuto regolare la vita interna della Casa, fornendo il necessario ai ricoverati per vivere «acciò che sia levata la mendicità, e provisto in modo che non habbia alcuno andar mendicando» [105].

Dopo alcuni decenni di sperimentazione pratica vennero redatte le «Regole» definitive, approvate nel 1618. Il testo, destinato a scandire la vita interna della Casa, risulta composto di due parti: una relativa ai ricoverati e l'altra al personale di servizio [106]. È soprattutto la prima parte che ci illumina sulle condizioni degli assistiti.

Riguardo all'accettazione si discriminava fra mendicanti della città e forestieri. Venivano rifiutati gli ammalati, gli orfani e le prostitute da ricoverarsi in appositi istituti, mentre si accoglievano senza discriminazioni vecchi, cie-

[104] *Ibidem*, p. 11. Anche a Firenze l'ospedale dei mendicanti venne fondato nei primi decenni del Seicento in seguito al ripetersi di gravi carestie. A. D'Addario (a), pp. 58-105; D. Lombardi (a). Nel corso del XVII secolo l'ospedale per i mendicanti si trasformerà in conservatorio e casa di correzione per le donne. D. Lombardi (d). In diverse città italiane, nel corso del XVII e primi decenni del XVIII secolo, le particolari condizioni di disagio socio-economico indussero una scelta di progressiva «reclusione» dei poveri mendicanti. Si veda M. Fatica (a); (b); L. Fiorani, pp. 114-117; L. Cajani.

[105] *Regole dell'Hospitale de mendicanti*, p. 12. V. Tamburini, p. 64.

[106] Vi si ritrova la bipartizione tipica delle regole degli ospizi medievali studiate da M. Mollat (b).

chi e storpi [107]. L'ospizio era stato fondato con il fine dichiarato di bandire la mendicità dalla città, per cui veniva affidato a tre Deputati della Casa l'onere di vigilare «che li mendicanti per proprio bisogno, così huomini, come donne siano castigati, e se non saranno di questa Città siano cacciati fuori, doppo esser castigati» [108]. Per attuare un piano di controllo sociale di così ampia portata, i Deputati potevano punire anche chi alloggiava vagabondi, mentre la municipalità si faceva carico di rafforzare la vigilanza alle porte della città e rispedire immediatamente gli accattoni forestieri «per non impedire le prigioni, e con spese eccessive». La licenza di mendicare in città – debitamente convalidata dai Deputati stessi – era concessa unicamente ai residenti, e in casi di particolare calamità personale o sociale [109].

Le norme relative alla vita spirituale erano severe e quasi monastiche le scansioni nella pratica religiosa.

«Essendo l'anima di maggior importanza che non è il corpo, si deve procurare che li poveri di Casa siano provisti, non solo delle cose corporali, ma molto più delle spirituali necessarie, overo utili per salute dell'anime. E perciò li Deputati invigilaranno con ogni spirito, visitando spesso la Casa, per tenere li poveri in buona regola, e disciplina Christiana, procurando di levare li scandali, o mali essempi, e le cattive occasioni, se ve ne saranno... Li poveri siano obligati andare a Messa ogni giorno, nel loro choro, quando sarà sonato il segno. Et innanzi la Messa tutti unitamente faranno un poco di oratione, secondo che gli sarà commandato da superiori, e non si manchi mattina, e sera di pregare per li benefattori... Si confessaranno, e communicaranno ogni prima Domenica di mese, e ancora le feste commandate di N.S. e della Beatissima Vergine. Andaranno tutti alla Dottrina Christiana, tutte le feste, e li maestri procuraranno di fare capaci li poveri delle cose necessarie alla salute. Se alcuno delli poveri mancarà nelle cose sudette, li ministri di Casa siano obligati penitentiarli, facendoli star talvolta a solo pane, e vino, overo pane, e acqua, overo in terra a mangiare, e altre simili penitenze. Et se alcuno de Poveri sarà ostinato, e mancarà la seconda, o terza volta, sia datto aviso al Deputato di

[107] *Regole dell'Hospitale de mendicanti*, pp. 13-17.

[108] *Ibidem*, p. 22.

[109] *Ibidem*, pp. 23-26. B. PULLAN (f), I, pp. 325-330.

mese, il quale ad arbitrio suo penitentiarà il povero, e se sarà bene lo licentiarà di Casa»[110].

Su questi claustrali ritmi di vita regnava, rimedio sovrano, il lavoro.

«Si procuri più che sia possibile, che niuno stia in otio, ma tutti quelli che sono habili, siano tenuti a lavorare, e impiegati secondo che gli sarà comandato»[111].

Mendicanti e vagabondi che, secondo la definizione di Braudel, «hanno rotto col lavoro, ma il lavoro, il collocamento hanno innanzitutto rotto con loro»[112], si trovavano costretti a lavorare per l'istituto. La produttività delle manifatture interne a questi ospizi e la sua incidenza sul fabbisogno finanziario degli stessi restano problemi ancora aperti[113]. Allargando la riflessione si può concordare con Geremek secondo cui i bassi salari giocavano un ruolo importante nel calcolo economico della scelta di un'esistenza vagabonda. Un'occupazione che rendeva il minimo vitale poteva indurre all'abbandono di quella precaria esistenza, con relativa accettazione di vivere questuando[114]. La tesi mi sembra suffragata da un passo del *De subventione pauperum* (1526) – sintesi organica del pensiero «moderno» sul pauperismo – in cui L. Vives notava come i lanaioli di Armentières e i setaioli di Bruges cercassero invano manodopera, disposti a ben remunerare gli apprendisti. I genitori trovavano che questi ragazzi «plus

[110] *Regole dell'Hospitale de mendicanti*, pp. 26-27. Per l'aspetto di rigida segregazione attuata in questi istituti si veda E. GRENDI (c); (d), pp. 73-74.

[111] *Regole dell'Hospitale de mendicanti*, p. 29.

[112] F. BRAUDEL (a), p. 491.

[113] Concordo con Pullan sulla funzione precipuamente etica del lavoro, ma bisognerebbe possedere maggiori dati sui bilanci degli ospizi per realizzare una più approfondita analisi del problema. B. PULLAN (e), p. 1020; (g), pp. 17-18; J. P. GUTTON (b), p. 167; F. BARONCELLI - G. ASSERETO, pp. 79-80. Notizie sui lavori svolti nella Casa di Dio a Brescia sono contenute nelle «Regole per il vivere della famiglia della Casa di Dio», pp. 22-23. Su questa complessa e articolata problematica si vedano i rilievi di E. BRESSAN, pp. 74-76.

[114] B. GEREMEK (a), pp. 636-637.

illos domum referre ex mendicatu»[115]. Gli accattoni rifuggivano dal lavoro cui avevano voltato le spalle vedendo crescere la loro miseria, nonostante le fatiche e talora l'abbrutimento fisico.

[115] J. L. VIVES, p. 60. Per questa fondamentale opera del Vives, oltre alla nota introduttiva di Saitta, pp. V-LXXXV, si veda M. FATICA, (c), pp. 11-12; M. ROSA (b), p. 165.

Cartine

Le carte 2 e 3 sono state ricavate da quella dei comuni delle province di Brescia e Mantova, secondo le attuali suddivisioni territoriali. È noto che non sempre il territorio della parrocchia coincide specularmente con quello del comune, mentre il numero degli attuali comuni è sensibilmente inferiore a quello delle parrocchie nel XVI secolo. Il nome delle parrocchie non sede di comune non compare quindi sulle due carte.

	Ente	Anno di fondazione	N. assistiti	
			1562	1580
44	Ospedale della Mercantia	—	230	—
62	Casa delle Zitelle	1522	—	—
62	Casa del Soccorso	1568	—	—
66	Casa di Dio	1577	—	—
68	Ospedale Maggiore	1447	650 + 1000	407 + 450
69	Ospedale degli Incurabili	1520	150	—
69	Orfanelle della Pietà	—	—	—
89	Orfanelle della Carità	1532	—	—
89	Casa delle Convertite	—	—	—
126	Ospedale della Misericordia	1532	100	86

126 Ospedale della Misericordia

126	Ospedale della Misericordia	1532	100	98

FIG. 1. Pianta della città di Brescia, dell'anno 1599, con localizzazione degli insediamenti ospedalieri e tabella riassuntiva della data di fondazione e dei livelli di presenza per gli anni 1562 e 1580.
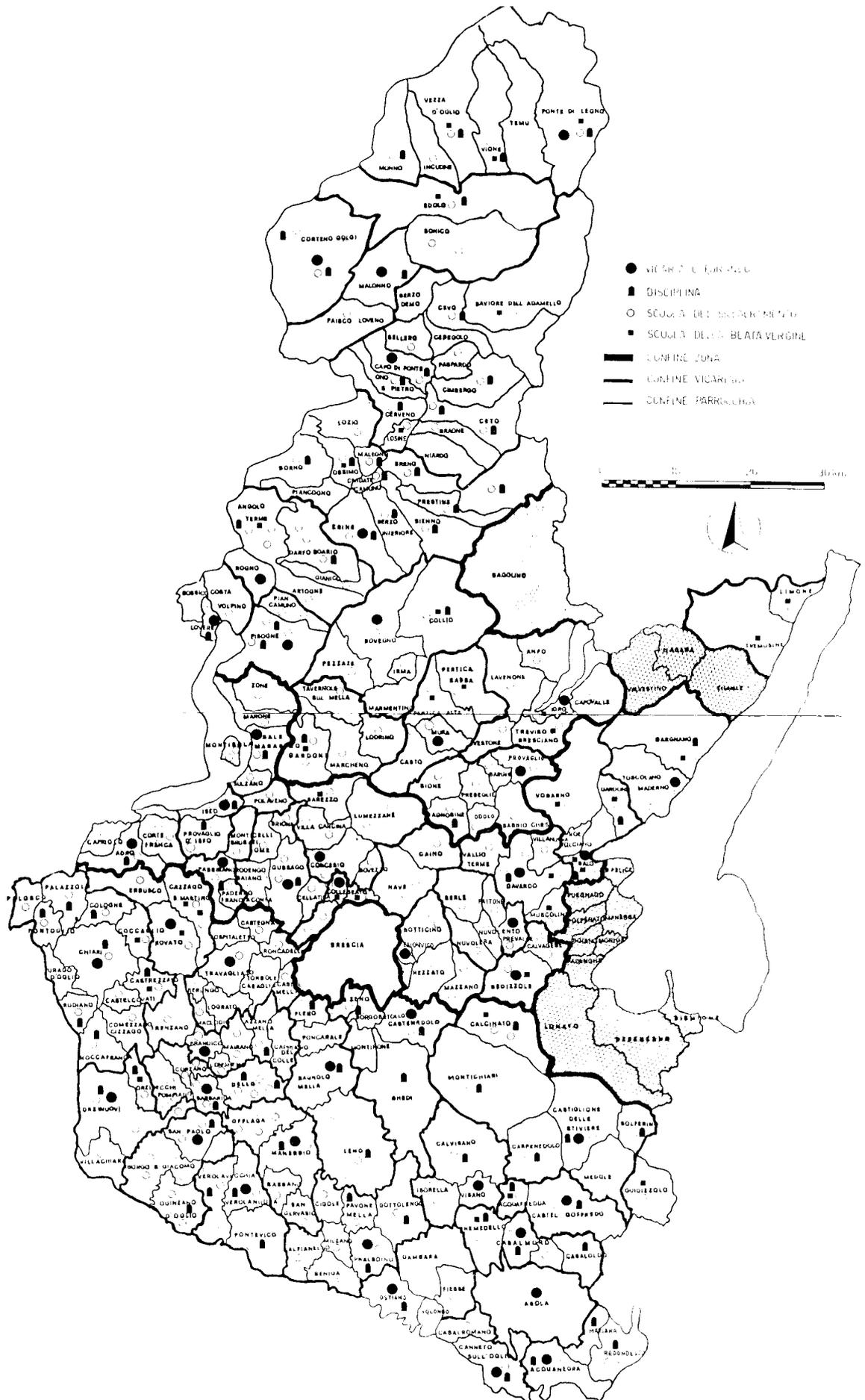
FIG. 2. Carta della diocesi di Brescia in epoca postridentina: le confraternite.

Fig. 3. Carta della diocesi di Brescia in epoca postridentina: i «loca pia»

Appendice documentaria

1. Quadro istituzionale della diocesi di Brescia

TAB. 1. *Vicariati foranei e parrocchie della pianura*

	Totale anime Bollani	Anime comunione Bollani	Sacerdoti Bollani	Sacerdoti Pilati	Rendite Bollani in ducati	Rendite Pilati in ducati	Confraternite Pilati	Confratelli Pilati
1. TRAVAGLIATO	4.000	2.000	5	5	156	—	1	—
Torbole	500	300	1	1	—	—	—	—
Casaglia	[750]	200	1	—	52	—	—	—
Ospitaletto	700	300	1	—	52	—	—	—
Lograto	[1.600]	760	1	1	600	—	—	—
Maclodio	[550]	[300]	1	1	—	—	1	—
Castelmella	[950]	400	1	1	234	—	1	—
Castegnato	300	150	1	1	39	—	1	—
Berlingo	[600]	[300]	1	1	—	—	—	—
Roncadelle	725	450	1	1	8	—	1	—

Il numero in alto a sinistra è quello con cui ogni vicariato foraneo risulta schedato nel «Liber vicariorum foraneorum». Ho mantenuto questa numerazione, anche se non dà un ordine di successione nell'elenco. La prima parrocchia indicata di ogni gruppo è anche la sede del vicariato foraneo.

I dati relativi alle anime sono desunti dalla visita Bollani, perché mi sono sembrati i più attendibili o, perlomeno, i più verosimili. Le carenze documentarie sono state integrate – quando era possibile – con le notizie demografiche fornite dal Pilati. In questo caso la cifra è tra parentesi.

Talvolta il *rector* non forniva notizie sulla rendita monetaria del beneficio, ma dava conto della rendita in natura, talaltra si limitava a dichiarare l'estensione dei beni terrieri parrocchiali, espressi in piò.

Riguardo alle confraternite mi sono servito dei dati della visita Pilati perché assai più ricchi, a testimonianza di una rinnovata fioritura che nei decenni postridentini andò progressivamente aumentando e qualificandosi. Il numero dei confratelli di ogni parrocchia – maschi e femmine – risulta dalla somma degli iscritti ad ogni sodalizio confraternale dichiarati dal *rector* al vicario generale durante la visita. Tra le confraternite non ho computato i Monti di pietà.

Legenda delle abbreviazioni:

s. = soma; q. = quarta; c. = carro; g. = gerla; p. = peso

2.								
ROVATO	—	3.300	13	11	156	—	3	—
Calino	2.000	1.000	2	2	182	—	2	—
Erbusco	2.000	1.160	3	2	1.000	—	2	200
Bornato	1.200	550	2	2	234	—	2	—
Monterotondo	286	130	1	1	—	—	1	—
3.								
CHIARI	5.000	2.800	15	14	50	78	3	2.029
Palazzolo	2.000	1.200	6	6	182	182	3	—
Palosco	1.000	400	3	4	70	130	1	100
Pontoglio	1.200	500	2	2	50 piò	100	2	170
Rudiano	1.400	700	2	2	116	104	2	150
Castrezzato	1.600	900	3	5	156	200	3	694
Cizzago	1.000	450	1	2	187	260	1	150
Castelcovati	800	400	1	2	48 piò	300	1	150
Comezzano	1.300	600	1	—	36	—	—	—
Cossirano	558	328	1	2	156	200	1	100
Roccafranca	[900]	660	2	1	300	—	2	62
Coccaglio	3.695	1.730	5	6	182	—	3	615
Cologne	[1.250]	800	7	5	208	—	2	216
4.								
ORZINUOVI	4.000	3.800	10	9	312	312	5	1.576
Orzivecchi	2.000	1.100	6	5	156	156	4	375
Barco	400	225	1	1	70 piò	130	1	70
Ludriano	1.200	700	3	2	65	182	2	100
Cesarina	200	90	1	1	—	—	—	—
Ovanengo	400	270	1	1	780	1.000	1	100
Villachiara	1.200	700	4	1	60	—	1	—
Coniolo	1.060	550	4	2	1.143	1.039	1	80
5.								
BARBARIGA	1.100	650	2	2	390	—	2	124
Zurlengo	[300]	[110]	1	1	—	—	1	60
Pompiano	[764]	700	1	1	—	—	1	200
Bargnano	360	220	2	1	26	—	1	46
Meano	[180]	140	1	1	29	—	1	—
Corzano	—	400	2	2	116	—	1	60
Dello	1.350	700	1	2	196	500	2	386
Quinzanello	700	300	2	2	62 piò	91	1	50
Corticelle	1.100	560	2	2	110 piò	400	2	480
Boldeniga	—	—	—	—	—	65	1	50
6.								
BRANDICO	1.200	650	1	2	247	—	1	200
Azzano	1.200	600	1	1	1.000	400	1	100
Capriano	1.200	600	1	3	156	104	1	50
Pievedizio	800	400	2	1	400	300	1	40
Mairano	900	450	1	1	200	208	1	180
Longhena	700	270	1	1	143	—	1	100
Trenzano	[1.380]	900	3	3	675	700	1	—

7.								
Oriano	1.000	500	1	1	780	900	2	315
Pedergnaga	700	350	1	1	450	234	1	100
Cremezzano	[450]	300	1	1	130	156	1	200
Frontignano	[300]	225	1	1	114	116	1	50
Scarpizzolo	350	200	1	1	13	104	1	70
Pudiano	220	150	1	1	104	104	1	40
Cadignano	700	350	1	1	800	700	1	100
Quinzano	3.500	2.000	10	8	250 più	600	3	313
Motella di Padernello	500	300	2	2	—	—	1	130
Acqualunga	800	400	1	1	50	52	1	150
Farfengo	850	450	1	2	156	700	1	36
Gerolanuova	600	[300]	2	3	728	1.000	1	100
Gabbiano B.S. Giacomo	2.000	1.200	4	6	73 più	285	1	100
Padernello	[400]	300	1	1	50	182	1	—
8.								
Verolanuova	4.450	2.230	10	14	1.000	1.247	3	355
Pontevico	5.400	3.000	6	6	1.560	1.664	2	120
Verolavecchia	[2.000]	1.200	3	5	312	338	2	424
Monticelli d'Oglio	350	160	1	1	—	—	1	40
9.								
Pralboino	3.000	1.800	6	6	416	500	2	20
Seniga	1.200	700	2	2	—	1.039	1	70
Pavone Mella	1.400	600	2	3	104	182	2	68
Cigole	1.000	500	3	2	156	208	1	200
Gottolengo	—	800	3	3	78	200	2	68
Milzano	900	600	2	2	300	260	1	100
Alfianello	1.500	800	3	3	312	400	1	160
10.								
Manerbio	5.000	2.500	9	6	—	312	2	380
S. Gervasio	1.600	1.000	4	2	53 più	130	1	130
Bassano	1.100	600	2	2	156	156	1	130
Cignano	1.200	600	3	2	45 più	200	1	200
Offlaga	1.200	700	1	2	208	200	1	150
Faverzano	500	325	1	1	93	78	1	80
11.								
Bagnolo Mella	2.666	1.681	4	4	166	130	2	839
Leno	[2.200]	1.600	7	4	166	182	4	402
Porzano	—	—	1	1	—	26	1	60
Poncarale	340	198	1	1	400	364	1	8(
Borgo Poncarale	[350]	[250]	1	1	—	100	1	40
Flero	800	500	1	2	156	65	2	123
Verziano	700	350	2	3	2.078	1.560	1	200
Castelletto di Leno	800	400	1	1	20	20	1	100
Milzanello	300	150	1	1	26	50	1	30

12.								
CASTENEDOLO	3.000	1.800	2	3	156	182	3	224
Ghedi	3.000	2.700	4	5	130	130	2	546
Montirone	500	250	1	1	—	—	1	100
Borgosatollo	800	500	1	1	26 piò	34	2	160
S. Zeno Naviglio	300	255	1	1	—	—	1	150
Folzano	300	240	1	—	3	6	1	50
13.								
VISANO	—	250	1	1	291	400	1	—
Isorella	900	500	2	1	78	100	1	100
Calvisano	4.000	1.900	5	5	116	208	3	1.050
Mezzane	[350]	[200]	—	1	—	116	1	—
Malpaga	250	200	2	1	62	104	1	25
14.								
OSTIANO	3.000	1.500	5	2	223	208	3	200
Gambara	1.500	900	7	6	312	312	2	200
Fiesse	1.200	600	1	1	90 piò	100	1	100
Volongo	1.200	600	3	4	100	104	2	30
Corvione	[200]	160	—	—	—	—	—	—
15.								
CANNETO	3.000	1.800	10	8	249	312	2	700
Casalromano	570	360	1	1	60	67	2	64
Carzaghetto	120	60	1	1	114	100	—	—
Fontanella	300	140	1	1	50	100	1	12
16.								
ACQUANEGRA	3.000	1.400	4	3	1.870	200	2	354
Beverara	136	120	1	1	200	208	1	30
Mosio	500	300	1	1	40	70	1	—
Redondesco	3.000	1.600	5	3	180 piò	260	2	330
S. Fermo di Redondesco	[60]	45	1	1	6 piò	18	1	30
Mariana	1.100	600	3	2	46 piò	72	2	231
S. Salvatore di Redondesco	70	35	1	1	—	—	—	—
17.								
CASALMORO	1.100	600	3	2	600	600	2	107
Remedello Sopra	1.500	650	1	1	130	130	3	164
Remedello Sotto	[500]	400	2	2	104	104	1	20
Castelnuovo	[400]	180	1	1	160 piò	130	1	12
Casaloldo	1.000	700	2	2	165 piò	156	2	114
18.								
ASOLA	—	2.500	14	—	—	1.600	—	—

19. CASTEL GOFFREDO	3.300	2.900	6	5	208	—	3	163
Casalpoglio	200	130	1	1	20 più	18	1	50
Birbes	445	285	1	1	—	—	1	70
Guidizzolo	1.300	800	—	3	—	208	2	200
Carpenedolo	4.000	2.000	5	6	249	—	2	270
Acquafredda	700	550	3	3	208	156	3	140
20. CASTIGLIONE DELLE STIVIERE	6.000	3.000	5	6	150	156	2	656
Medole	2.000	1.300	3	3	300	300	2	500
Solferino	2.000	750	2	1	60	80	2	300
Montichiari	8.000	2.000	6	7	402	416	2	370
Calcinato	4.000	1.900	4	6	19 più	182	4	400
Bocchere	[180]	110	1	1	2 più	3 più	1	—

TAB. 2. *Vicariati foranei e parrocchie della pedemontana*

	Totale anime Bollani	Anime comunione Bollani	Sacerdoti Bollani	Sacerdoti Pilati	Rendite Bollani in ducati	Rendite Pilati in ducati	Confraternite Pilati	Confratelli Pilati
21.								
BEDIZZOLE	3.600	1.700	8	6	520	600	2	400
Carzago	800	450	3	2	156	52	1	40
Calvagese	1.200	700	2	2	104	200	2	750
22.								
SALÒ	7.000	4.500	17	23	156	200	8	1.243
Vobarno	1.900	1.060	3	2	102	156	2	330
Roè Volciano	1.200	800	4	4	60	80	1	280
Caccavero	300	230	1	1	—	—	2	142
Morgnaga	[380]	240	1	1	—	10	1	110
Fasano	650	400	2	2	12	14	1	230
Gardone Riviera	1.200	800	1	1	60	50	3	1110
23.								
TOSCOLANO	2.000	1.200	8	7	104	104	1	300
Maderno	800	480	2	3	85	100	1	250
Gargnano	2.000	1.200	4	5	200	156	2	434
Bogliaco	1.200	700	2	1	45	60	3	—
Limone	400	200	2	1	—	—	2	225
Tremosine	1.200	800	4	3	130	182	2	250
Navazzo	700	350	3	1	—	40	1	160
27.								
GAVARDO	1.700	1.200	4	4	156	182	2	200
Vallio	500	300	1	1	40	40	1	50
Sopraponte	800	400	1	1	—	10	1	100
Villanuova	450	230	1	1	—	—	1	200
Prandaglio	450	240	1	1	30	40	1	128
Soprazocco	630	440	1	1	—	—	2	70
Muscoline	1.200	640	1	1	156	200	1	60
Castrezzone	140	60	1	1	50	40	1	26
28.								
GOGLIONE	1.030	700	2	2	—	300	1	160
Paitone	[454]	[250]	—	1	—	—	1	60
Serle	800	500	1	1	—	—	1	130
Nuvolera	800	530	1	2	—	46	1	60
Nuvolento	600	350	1	1	—	350	1	100
29.								
CAIONVICO	300	[200]	1	1	78	104	1	—
S. Eufemia della Fonte	[1.500]	450	2	2	—	—	1	200
Botticino Mattina	700	400	1	1	32 piò	104	1	100

Botticino Sera	1.200	700	2	1	42 piò	200	1	130
Rezzato	1.240	700	3	3	—	300	1	300
Virle	[1.050]	[550]	—	1	—	200	1	150
Mazzano	800	300	1	2	60 piò	104	1	60
30.								
COLLEBEATO	[460]	[300]	—	2	—	50	2	160
Mompiano	1.300	700	1	2	—	50	3	460
Nave	1.600	1.000	2	2	104	230	2	200
Cortine	200	130	1	1	—	3 piò	1	39
Fiumicello	[1.800]	[800]	—	1	—	234	2	200
Caino	610	413	1	1	46	40	1	80
Urago Mella	600	350	1	1	40	60	1	30
31.								
S. VIGILIO	500	336	1	1	52	52	1	80
Villa	800	400	1	1	176	200	1	150
Concesio	850	550	1	3	78	150	1	100
Carcina	400	211	1	1	—	—	1	125
Lumezzane	1.200	500	1	1	—	52	1	150
Lumezzane S. Apollonio	1.100	670	1	1	52	39	1	70
Bovezzo	500	250	2	1	39	40	1	140
Sarezzo	1.300	700	2	2	145	130	3	280
42.								
SALE MARASINO	1.400	760	2	1	104	156	3	178
Marone	50	300	1	1	52	52	2	140
Vello	107	[40]	1	—	10	2	—	—
Zone	950	550	1	1	91	78	2	100
Sulzano	500	240	1	1	20	26	2	70
Peschiera	250	150	1	1	115	104	2	100
Siviano	750	400	1	1	90	41	2	40
43.								
ISEO	1.900	950	7	6	285	400	3	525
Pilzone	[194]	[135]	—	1	—	—	1	50
Polaveno	800	550	1	1	25	20	2	100
Provaglio d'Iseo	850	500	1	—	—	208	2	220
44.								
TORBIATO	[200]	[110]	2	1	—	104	1	40
Adro	1.350	900	2	2	300	234	3	110
Capriolo	1.500	650	2	2	—	312	1	600
Borgonato	200	100	1	1	104	100	1	45
Timoline	160	90	1	1	100	100	1	25
Colombaro	500	250	2	2	52	39	1	60
Clusane	250	150	1	1	78	78	1	50
Nigoline	300	150	1	1	78	100	2	60

45. CAMIGNONE	400	200	2	1	46	20 più	1	20
Passirano	950	550	2	1	100	78	2	300
Paderno	700	440	2	2	41	78	2	—
Monticelli Brusati	700	350	1	2	100	78	2	170
Provezze	760	420	1	2	60	104	1	245
46. GUSSAGO	2.200	1.200	5	4	196	200	3	540
Sale di Gussago	300	150	2	1	182	208	1	130
Cellatica	700	350	2	3	52	—	1	50
Saiano	600	315	1	1	130	150	2	300
Rodengo	400	200	—	1	—	—	1	—
Ronco	200	105	1	1	52	—	1	70
Brione	400	215	1	1	15	15	2	50
Ome	1.000	500	1	2	52	100	2	200

TAB. 3. *Vicariati foranei e parrocchie della montagna*

	Totale anime Bollani	Anime comunione Bollani	Sacer-doti Bollani	Sacer-doti Pilati	Rendite Bollani in ducati	Rendite Pilati in ducati	Confra-ternite Pilati	Confra-telli Pilati
24.								
PROVAGLIO INFERIORE	650	400	1	1	100	60	1	220
Provaglio Superiore	600	350	1	1	—	—	1	80
Preseglie	1.460	800	1	1	67	65	1	150
Odolo	[1.080]	[632]	—	1	—	60	1	100
Agnosine	1.800	930	2	2	78	78	2	574
Bione	1.400	700	2	1	156	200	1	300
Sabbio	1.400	800	1	2	52	52	1	300
Barghe	680	390	1	1	—	—	1	145
25.								
IDRO	1.500	500	2	2	156	208	2	200
Treviso Bresciano	1.000	500	1	1	52	60	2	350
Capovalle	400	300	1	2	40	50	1	150
Degagna Cecino	700	400	1	1	26	39	1	90
Anfo	550	250	1	1	—	—	1	60
Lavenone	1.200	600	1	1	—	—	1	200
Vestone	1.106	600	1	1	—	100	1	300
Nozza	[200]	[100]	1	1	—	50	1	80
26.								
SAVALLO	2.500	1.500	4	5	130	234	1	500
Lavino	460	150	1	1	26	26	2	330
Livemmo	1.200	700	1	1	62	52	2	150
Forno d'Ono	200	100	1	1	78	65	1	60
Ono Degno	580	280	1	2	26	26	1	336
Levrange	530	320	1	1	—	—	1	200
32.								
LAVONE	700	340	1	1	26	40	1	40
Marcheno	1.000	550	2	2	39	39	1	170
Lodrino	1.127	[350]	1	1	52	46	1	60
Brozzo	300	83	1	1	—	60	1	—
Inzino	730	390	2	2	70	57	1	103
Gardone Valtrompia	1.700	800	1	1	—	—	2	220
33.								
BOVEGNO	3.000	1.800	3	3	104	104	1	800
Pezzaze	1.100	500	1	1	56	52	1	—
Irma	500	250	1	1	40	52	2	180
Pezzoro	130	60	1	1	40	39	—	—
Marmentino	900	440	1	1	104	156	—	—
Cimmo	890	[350]	2	2	62	—	3	90
Collio	2.600	1.400	2	2	79	78	5	650

34.								
ROGNO	300	200	1	1	41	52	—	—
Erbanno	650	250	1	2	s. 9 biade s. 12 vino c. 9 fieno	46	2	90
Gorzone	650	433	1	2	8 s. 18 biade	60	1	100
Angolo	1.000	450	2	2	30	25	3	206
Anfurro	400	230	—	—	s. 4 biade	9	1	25
Mazzunno	450	250	1	1	10	12	2	116
Corna	183	90	1	1	52	60	—	—
Darfo	750	380	1	1	12 s. 8 biade s. 8 vino	26	3	97
Gianico	440	200	1	1	8 s. 8 q. 4 biade g. 30 vino	52	2	60
Artogne	700	450	1	1	34 s. 13½ biade g. 24 vino	70	1	150
Piazze d'Artogne	140	60	1	1	—	—	—	—
Monti	430	200	1	1	—	—	1	40
35.								
ESINE	800	400	3	2	50	100	2	450
Breno	1.300	700	3	2	104	100	4	275
Astrio	350	200	1	1	3 s. 5 biade	3 s. 6 biade s. 1 vino	2	130
Bienno	1.800	1.000	2	3	80	78	2	573
Prestine	300	170	1	1	12 s. 50 biade	20	2	162
Cividate	800	300	3	3	104	120	3	25
Borno	2.000	1.000	3	3	52	52	3	470
Ossimo	1.400	700	2	1	62	93	4	315
Lozio	640	421	1	1	41	40	1	100
Berzo	650	341	1	1	166	100	2	186
Malegno	500	300	1	1	41	4 s. 16 biade	2	110
36.								
CEMMO	1.250	800	3	2	72	100	2	170
Saviore	1.700	650	1	1	11 s. 17 biade	50	3	150
Cevo	850	400	1	1	124	124	2	125
Demo	900	450	1	1	93	q. 7 biade s. 1½ vino	—	—
Grevo	525	320	1	1	2 s. 14 biade c. 1½ vino	25	—	—
Paspardo	600	300	1	1	14	14	1	80
Cimbergo	669	350	1	1	15 s. 22 biade s. 2 vino	62	2	100
Sellero	450	200	1	1	s. 10 biade s. 5 castagne c. 6 fieno c. 2 vino	70	2	80
Pescarzo	390	[230]	—	1	—	—	2	112

Nadro	301	162	1	1	62	60	2	98
Ceto	532	[260]	1	1	50	40	2	196
Ono	480	230	1	1	s. 10 biade c. 2½ vino c. 2 fieno	s. 10 biade s. 10 vino c. 1½ fieno	2	110
Cerveno	1.000	550	1	1	31	31	2	450
Losine	400	200	2	1	14	30	2	107
Braone	214	144	1	1	50	60	1	50
Niardo	525	412	1	1	62	60	—	—
37.								
LAVA DI MALONNO	1.500	750	2	2	52	52	2	280
Paisco	642	361	1	1	3 s. 14 biade p. 6 burro	40	1	100
Edolo	2.000	800	5	5	104	170	4	800
Garda	300	150	1	1	145	200	1	50
Sonico	900	450	1	1	18 s. 45 biade	200	1	200
38.								
CORTENO	1.800	1.000	1	1	41	50	2	360
Cortenedolo	1.000	400	1	1	2 s. 16 biade c. 1 fieno p. 8 burro-form.	52	1	60
Santicolo	450	200	1	1	14	18	1	130
39.								
PONTE DI LEGNO	2.350	1.100	2	2	104	104	3	124
Vione	1.300	600	2	2	24 s. 26 biade	62	3	—
Vezza	1.600	830	2	3	11 s. 28 biade	187	3	670
Incudine	580	260	2	2	s. 27 biade	8 s. 15 biade	1	—
Monno	1.000	440	1	1	72	72	2	600
40.								
PISOGNE	650	325	2	2	50	260	2	348
Fraine	1.000	450	1	1	62	78	2	100
Grignaghe	800	350	1	1	40	52	2	76
Toline	230	120	1	1	—	14	—	—
Sonvico	200	[60]	—	1	—	22	1	—
Vissone	400	[200]	1	—	—	—	1	100
Pian Camuno	440	300	2	1	40	50	2	150
41.								
LOVERE	2.400	1.200	3	6	104	104	3	537
Qualino Costa	641	400	2	1	52	52	—	—
Volpino	250	130	1	1	—	31	1	30
Bossico	400	200	1	1	32	31	—	—
Corti	250	120	—	—	—	—	—	—

2. Benefici e beneficiari «forestieri» e bresciani

1.

Notta datta alli 13 de maggio 1551 per messer Gio Batta Leuco cancellere del episcopato di Brescia di beneficii che sono posseduti per forestieri in Bressana

[*Fonte*: ASC, cod. 1530, f. 141]

Canonicato del Terzo Capo nel Domo è posseduto per messer Policori di Georgii da Friolo vale ducatti	100
Mansionaria de S. Appollonio in Domo de messer Prete Bartholomio Bertuzzo schiavone vale duc.	40
Mansionaria de Desenzano in Domo de messer Prete Martino Cherso schiavone vale duc.	40
Giesa di S. Mathia in Brescia del magnifico messer Giovanni Lippomano vale duc.	70
Cappellania di S. Bartholomeo del Millesio milanese nella chiesa di S. Agatha in Brescia vale duc.	60
Casa di S. Bartholomeo di Contignaga in Brescia di monsignor Gio Maria da Cadapesaro vale duc.	1.000
Abbacia di S. Gervaso del detto Lippomano vale duc.	1.000
Pieve di Iseo di monsignor eletto di Spalatro vale duc.	250
Pieve di S. Pietro di Pisogni de uno di Maphei veronese vale duc.	80
Monastero di S. Michele di Coniolo de uno Bembo vale duc.	1.000
Pieve de Quinzano de messer Anzolo Zane vale duc.	450
Cappellania di S. Catherina in Manerbio de monsignor Alvise Lippomano vale duc.	100
Pieve di Pontevico di monsignor Silvestro Valerio vale duc.	1.000
Giesa de Longena del detto vale duc.	100
Giesa de Offlaga de monsignor Andrea Trivisano vale duc.	100
Pieve de Asola del figliol del magnifico messer Giovanni Lippomano duc.	300

Doi canonicati in detta del sopradetto vale duc.	150
Pieve di Casalmoro di uno di casa Michele vale duc.	500
Pieve di Montechiaro di monsignor Cocho vale duc.	300
Pieve di Visano de messer Cornelio Cornaro vale duc.	160
Giesa de Botesino di conti de Calalto vale duc.	60
Giesa de Virle delli detti vale duc.	100
Pieve di Savallo del Pantheo veronese vale duc.	140
Giesa di Sabbio de messer Diomede Leoni senese vale duc.	30
Pieve di Inzino di messer Piero Malatesta vale duc.	70
Pieve di Bovegno de Prete Francesco di Saxi mantuano vale duc.	100
S. Appollonio delle Mesane de messer Thomaso de l'ocha de Rumagna vale duc.	50
Pieve de Bornato d'uno de casa Pisani vale duc.	300
Pieve di Trenzano d'uno di Zanchi bergamasco vale duc.	500
Parochia de Lograto de messer Cosmo Palavicino genevese vale duc.	330
Pieve di Bagnolo di messer Alessandro Lechano vale duc.	150
Pieve di Cauriano de un bergamasco vale duc.	100
Giesa de S. Vido de Barbariga de messer Francesco Zancha bergamasco vale duc.	200
Giesa de S. Piero de Agrino del Pantheo veronese vale duc.	40
Pieve de Rimosegno de messer Iachetto Martino francese vale duc.	180
Giesa de Moscolini del Bonfio padovano vale duc.	100
Pieve de Bedizoli del Mercatello padovano vale duc.	400
Giesa de Gardone de Salò de messer Diomede da Rimene vale duc.	660
Trinità de Eseno de un Voltolino vale duc.	60
Monno cioè la chiesa de S. Britio de messer Alessandro Transumpino vale duc.	50
Giesa de S. Lorenzo di Garda de uno di casa Iustiniano vale duc.	100
Giesa de Lovere de uno bergamasco duc.	100

2.
Beneficiari non bresciani (1565-1567)

[*Fonte*: Verbali della visita D. Bollani]

*	Parrocchiale di Coniolo	Torquato Bembo	ducati 1.143
*	Parrocchiale di Pontevico	Silvestro Valier	1.560
	Parrocchiale di Longhena	Silvestro Valier	143
	Parrocchiale di Visano	Cornelio Corner	291
	Parrocchiale di Asola	Andrea Lippomano	1.600
	Parrocchiale di Savallo	Bartolomeo Panteo	130
	Parrocchiale di Bogliaco	Bartolomeo Panteo	45
*	Parrocchiale di Muscoline	Bonfilio Bonfili	156
	Parrocchiale di Offlaga	Camillo Trevisani	208
*	Parrocchiale di Oriano	Ludovico Ippoliti	780
*	Parrocchiale di Canneto	Ludovico Arrivabene	249
	Parrocchiale di Monno	Nicolò sagristra in S. Marco	72
	Parrocchiale di Castelmella	G. Francesco Manfredi	234
	Parrocchiale di Lumezzane	G. Francesco Manfredi	non espresso
*	Parrocchiale di Trenzano	M. Antonio Zanchi	675
	Parrocchiale di Bedizzole	Marino Paruta	520
	Parrocchiale di Bagnolo Mella	Giovanni Leccami	166
	Parrocchiale di Garda	Ercole Sambonifacio	145
			8.117

Si è segnato con l'asterisco i benefici che ancora durante la visita del Pilati risultavano in mano agli stessi titolari sopra elencati.

3.
Benefici di istituzioni bresciane

[*Fonte*: Verbali della visita D. Bollani]

Parrocchiale di Erbusco	Ospedale maggiore	duati 1.000
Parrocchiale di Azzano	Ospedale maggiore	1.000
Parrocchiale di Verziano	Ospedale maggiore	2.078
Parrocchiale di Ovanengo	Capitolo della cattedrale	780
Parrocchiale di Cadignano	Capitolo della cattedrale	800
Parrocchiale di Seniga	Capitolo della cattedrale	non espresso
Parrocchiale di Caionvico	Capitolo della cattedrale	78
Parrocchiale di Poncarale	Capitolo della cattedrale	400
Parrocchiale di Roccafranca	Mensa vescovile	300
		6.436

4.
Benefici di nobili bresciani

[*Fonte*: Verbali della visita D. Bollani]

Parrocchiale di Gerolanuova	Alessandro Duranti	ducati 728
Parrocchiale di Cemmo	Alessandro Duranti	72
Parrocchiale di Adro	Bartolomeo Duranti	300
Parrocchiale di Cologne	Valerio Duranti	208
Parrocchiale di Monticelli Brasati	Valerio Duranti	100
Parrocchiale di Bassano	Vincenzo Duranti (vescovo di Termoli)	156
Parrocchiale di Pedergnaga	Giulio Bargnani	450
Parrocchiale di Bargnano	Giulio Bargnani	26
Parrocchiale di Milzano	Gambara (vescovo di Tortona)	300
Parrocchiale di Gambara	Camillo Gambara	312
Parrocchiale di Acquanegra	G. Francesco Gambara (cardinale)	1.870
Parrocchiale di Verolanuova	G. Francesco Gambara	1.000
Parrocchiale di Inzino	Ludovico Savallo	70
Parrocchiale di Marmentino	Ludovico Savallo	104
Parrocchiale di Castenedolo	Ludovico Savallo	156
Parrocchiale di Cossirano	Matteo Averoldi	156
Parrocchiale di Alfianello	Matteo Averoldi	312
Parrocchiale di Capriolo	Matteo Averoldi	non espresso
Parrocchiale di Goglione	Tranquillo Soldo	300
Parrocchiale di Nuvolento	Tranquillo Soldo	350
Parrocchiale di Flero	Erasmo Nassino	156
Parrocchiale di Corzano	Rodomonte Salis	116
Parrocchiale di Brandico	Aloisio Salis	247
Parrocchiale di Ospitaletto	Paolo Aleni	52
Parrocchiale di Calvisano	Vincenzo Aleni	116
Parrocchiale di Sale Marasino	Antonio Aleni	104
Parrocchiale di Orzinuovi	Ludovico Lambardi	312
Parrocchiale di Corticelle	Giacomo Bona	110 più
Parrocchiale di Verolavecchia	Ippolito Dati	312
Parrocchiale di Casalmoro	Leo Brognoli	600
Parrocchiale di Vobarno	Ercole Setti	102
Parrocchiale di Maderno	Antonio Setti	85
Parrocchiale di Gargnano	Ercoliano Setti	200
		9.372

3. Lo stato materiale delle chiese: beni e arredi

RANCADELLE

Inventarium bonorum mobilium

Calici due con la coppa d'argento adorati, et sue patene.
Un tabernacolo di rame adorato per portar il S.mo sacramento alli infermi.
Quatro pianete, due di veluto cremosino, una di damasco morello, et l'altra di sarza gialla.
Due camisi con stole, manipuli, et amiti.
Un missale.
XX corporali.

[ACVB, vol. 1, f. 2.]

Ordinata in dicta ecclesia (Bollani)

Teneatur corporale parvum in tabernaculo parvo conservatur S. Cristhi corpus.
Cortina ad altare maius.
Tela vel corio tegatur operculum baptisteri.
Liber pro describendis iis, qui contraherunt . . .
Provideatur de alio altari portatili . . . corporis Cristhi, quia quod extat est nimis parum.
Ematur Psalmista.
Planeta alba.
Missale novum quia quod extat est vetustate consumptum.
Confessionale teneatur in ecclesia iuxta formam nostrae constitutionis.

[ACVB, vol. 1, f. 1*v*]

Ordinata (Pilati)

Libri baptizatorum et matrimoniorum fiant separati.
Fiat confessionale.

[ACVB, vol. 2, f. 9]

CASAGLIA

Inventarium bonorum mobilium

Una croce.
Un calice delli Signori Pisogni donati alla Chiesa.
Un messale vecchio, et rotto.
Tre pianete, et doi camisi.
Un cremisino.
Una cassetta con li vasi per mandar a pigliar i sacramenti.
Un turribulo.

[ACVB, vol. 1, f. 3*v*]

Ordinata in dicta ecclesia (Bollani)

Repositorium novum pro conservanda S.ma eucharistia, ematur continue lampas accensa ante S.mum sacramentum.
Provideatur de vasa lapideo novo pro baptisterio, et illud, quod nunc extat, fiat vas pro aqua benedicta.
Desunt calices, et unus tantum est, qui est nobilium de Pisognis; Rector provideat de uno saltem.
Fabricetur sacristia, quia de ea nullum adest vestigium.
Tobaleae novae, quia quae extant sunt marcidae et laceratae.
Capsula nova ex nuce pro conservandis vasculis sacramentorum usualium.
Vasculum separatum pro oleo infirmorum.
Reparetur et dealbetur ecclesiae capella maior, quia minatur ruinam.
Fiant de novo sperae ex tela ad altare maius, quia quae exsistent sunt marcidae, et sordidae.
Tollatur de ecclesia scalla, per quam ascenditur campanile, et alibi reponatur quia occupat ecclesiam.
Navicula ad turribulum.
Planeta pro mortuis.
Psalterium.
Missale novum, quia quod extat est laceratum.

Domus praesbyteralis quantum citissime reparetur, quia minatur ruinam, et facta est fere inhabitabilis.

[ACVB, vol. 1, ff. 3-3*v*]

Non aderat rector (Pilati)

COCCAGLIO
Inventarium bonorum mobilium

Un tabernaculo grande d'argento.
Un'altro piccolo con coppa d'argento.
Doi calici con coppe d'argento, et patene adorate.
Un'altro calice con coppa et patena d'argento quale è di S.to Gioseppo.
Doi veli di seda cruda lavorati di cremosino, et uno di cambraia lavorato di nero.
Uno di seda bianca tessuto di cremisino.
Corporali para 6 netti, et para 3 da nettare.
Una croce di latone adorata.
Una croce d'argento.
Doi croci di rame dorate.
Doi piedi di calici adorati.
Uno pano di seta.
Tre camisi con paramenti di veluto; uno cremosino, uno di pavonazzo, l'altro rosso.
Una pianeta di veluto cremosino.
Una di pavonazzo.
Una di veluto rosso.
Una pianeta di raso verde.
Una di panno di scarlato con la croce di veluto negro.
Pianete cinque di panno; una rossa, una gialla, una morela, una di tane, una bianca di dobletto.
Un pluviale di ormesino rosso con toneselle due di damasco rosso, et un'altro par di dublon bianco.
Tovaglie grandi d'altare n. 11, n. 7 di picciole, segnate di turchino.
Capa et capanno qual sta sopra il batistero di bombasina bianca.
Bacinete di latone n. 3 per le ampolline.
Para n. 2 di candellieri di latone.
Cotte 6 per servicio della sacristia.
Missali cinque, 4 a stampa et uno scritto a mano.

Un libro per battezzare.
Scabelli di legno per riponer i messali.
Antifonario.
Graduale.
Un vaso per l'ogli delli infermi.
Turribuli doi di latone con la navicella.
Una cassetta per conservar li S.mi sacramenti.
Borse n. 3 di raso per metter dentro i corporali.
Ceroforarii doi adorati.
Pali per li altari di cuoio n. 5 et uno di raso giallo.
Vaso per lavar i purificatori.
Candelleri di ferro per li altari para 3.
Casse per metter le torze n. 4.
Un trepiede di ferro per la testola del fuoco.
Lanterne doi.
Un ferro da Hostie.

[ACVB, vol. 1, ff. 34*v*-35*v*].

Ordinata in dicta ecclesia (Bollani)

Teneatur S.mum sacramentum super altare maius, et amoveatur de loco, ubi ad praesens est.
Fiat cortina ad pallam altaris maioris, et tollantur antes, quia occupant lumen.
Provideatur de loco in sacrario sub sera pro conservandis vasculis sacramentorum, et non teneantur amplius in repositorio, ubi conservatur S.mum sacramentum.
Spera vitrea ad oculum ecclesiae.
Capsula ex nuce pro conservandis vasculis sacramentorum usualium.
Provideatur de duabus tobaleis ad altare maius.
Resarciatur pallium altaris maioris ex corio.
Fiat operculum baptisterio, quia quod extat est corrosum.
Claudatur cimiterium, et fabricetur murus, qui dividat sacrum a prophano. Homines promiserunt.
Fiat bredella ad altare S.ti Bernardi.
Removeatur altare sub titulo S. Cristophori constructum sub organo, et missa, quae semel in hebdomada ad dictum altare celebrari solita est secundum legatum rem celebretur in aliquo altarium dictae ecclesiae ad libitum haeredum legataris.
Fiant confessorum sedilia iuxta formam constitutionis.

[ACVB, vol. 1, ff. 33-33*v*].

Ordinata (Pilati)

Fiat tabernaculum pro conservanda eucharistia; et quod nunc esse sit pro ea deferenda ad infirmos.
Vasculum aliud pro oleo infirmorum cum sacculo.
Fiat literae super vasculis stanneis, qui mittuntur ad Cathedralem ecclesiam pro oleis sacris.
Sepulturae quae sunt intra ecclesiam auferantur ab ea et construantur sub porticum.
Libri 4 in folio pro baptizatis, matrimoniis, animabus et chrismatis.

[ACVB, vol. 2, f. 73*v*].

4. Relazione del visitatore apostolico sull'Ospedale Maggiore di Brescia

1.
Instruttione et notta di tutta la famiglia et governo del Hospitale Maggiore della magnifica città di Brescia

[*Fonte*: ACAM, Sezione X, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. VII]

L'Hospitale accetta tutti li esposti che vengono portati a detto pio luogo, si di Brescia, suo territorio, di Valcamonica, di Salò, et sua riviera, da Iorci Novi Asola et asolano, da Castelgiufredo, Solfrino, et Castione, et anchor de altri luogi circumvicini, et altri anchor che vengono furtivamente portati nella cuna a questo effetto preparata dal capo della infermaria verso meggio di, de quali esposti subito che sonno portati se ne fa notta di cadaun di loro nella cancelleria di detto Hospitale a un libro che si adimanda il libro delle presentationi di esposti, sopra del quale si scrive il giorno, mese et anno che vengono presentati, con li nomi loro, età, brevi et signali che si ritrovano havere. Il che fatto, si fa un breve scrivendogli sopra il numero di fogli del sodetto libro delle presentazioni, et numero di detti esposti, qual si consegna a una donna di età mattura et figlia dil detto Hospitale, quale ha cura di detti esposti, et baile loro, che si ritrovano nel detto pio luogo, con comissione che il breve che gli vien datto come di sopra lo faccia attacar al collo a quella creatura che all'hora gli vien consignata, a fine che quando alcuni vengono per saper qualche cosa di detta creatura la si possa ritrovare, et a fine anchor che se qualche d'uno ne vole per nutrire, in Brescia o fuori, si possino ritrovare, et fargli la sua partita al libro delle baile corrente d'anno in anno per alfabeto. Et quando vengono restituite dette creature dalle loro baile, o che alcuno di detti esposti vengono a morte, mentre però che sonno apresso dette nutrici, se ne fa notta all'incontro delle partite loro, et de tutti li altri che moreno nel sodetto pio luogo, se ne fa notta al libro delle presentationi sodetto, scri-

vendo il giorno, mese, et anno che sonno passati di questa in meglior vita, sotto la notta delle presentationi et numero loro, et quando sonno restituiti anchor lattanti dalle baile di fuori, si consegnano alla sodetta governatrice con il breve predetto. La quale governatrice ha comunamente presso di se quatro servitrice figliuole del Hospitale, quale l'aiuttano nel suo officio.

Quasi comunamente si trovano nel Hospitale dodeci baile, et anchor molte volte più numero, secondo il bisogno de detti esposti, et l'occasione che si presenta di posserne havere magior quantità. A cadauna delle quale baile che allattano nell'-Hospitale se gli da di salario marzelli dodeci al mese, et a ragion de mese, oltra le spese del viver loro. Comunamente anchor appresso dette baile, si tien dodeci cavre da latte a sostentation solamente di detti lattanti, et un huomo figliolo pur del luogo qual ha il governo delle cavre sodette. Alli sodetti esposti che sonno notriti di fuori, et a quelli anchor che sonno bailiti nel Hospitale se gli da il vestire et calzare condecentamente, et le baile loro hanno di salario marchetti sissanta al mese, et a ragion di mese per cadauna per mesi desdotto solamente, et puoi per altri mesi desdotto se gli da una quarta di formento et meggia di mestura al mese, et dispuoi fin a dodeci anni in tredeci si pagano a formentata et mistura come de sopra, dandogli però tanti denari come importa il grano predetto, al corrente dil calmedro di questa magnifica città, cressendo marchetti quatro per ogni quarta del grano sodetto alle baile de fuori, di più del calmedro predetto, alli notrici puoi che stanciano nella città se gli paga la biava solamente giusta il calmedro sodetto. Esposti lattanti che si trovano nel Hospitale fin al di 28 novembrio 1580 sonno desnove in tutto. Et quelli che sonno fuori a bailire sono quatrocentocinquanta vel circa.

Et quando li esposti che si ritrovano nel luogo sonno pervenuti alla età di uno fin in nove anni, et anchor quelli che vengono restituiti dalle baile de fori di detta età, li maschi si consegnano a una donna atempata figliuola del Hospitale, quala ha il governo de essi aiuttata a governarli da cinque altre donne figliuole similmente del detto luogo. Et le femine della età sodetta sonno consignate a un'altra donna figliuola anchor lei del detto pio luogo quala ha sotto di lei anchor cinque servitrici che l'aiuttano ad haver buona et fidel custodia de dette esposte.

I maschi sodetti hora si trovano n. 43 et le femine 37.

Le femine puoi de otto, undese, dodese, quatordeci et sedici anni che sonno ritornate dalla notrici loro et anchor quelle che

si ritrovano presso della governatrice predetta, della età però sodetta, si danno in governo a una donna anticha et di gravità quale vien aiuttata in detto suo officio da trei altre donne figliuole ancor del luogo, et di mattura età, delle quale putte vi ne sono alcune che attendono a filare, altre sonno poste a far le bugade, et alcune altre a incanar della seda, far nistole et cartelle, et anchor alcune ve ne sono che lavorano nel telaro facendo delle tele de ogni sorte, et tutte quelle che non sanno legere vengono insignate, et anchor de buoni costumi fidelmente desiplinate dalle sodette donne che hanno cura et il governo loro.

Dette putte si trovano al presente n. 61.

Vi si ritrovano anchora nel luogo delle donne una priora con una serva che l'aiutta nelli suoi bisogni, quala priora ha cura et è sopra tutto il governo predetto, et in spetie de tutte le putte et figliuole del detto luogo de vinti fino in quaranta et più anni. Il numero de quale si è trentasette in circa. L'esercitio de quale si è in lavar li pagni, di tutta la famiglia del Hospitale, fargli le camise, conzarle, filare, attender alla cocina, alle malate, far delle tele, et altre cose necessarie si per utile del luogo come ancor della sodetta famiglia et amalati che hora si trovano nel Hospitale, et che vengono condotti et amalarsi nel detto pio luogo. Vi si trova anchor nel luogo dove stanciano le donne predette un luogo detto il Casotto, nel quale vi sonno da circa vintiotto donne insensate, stropiate, orbe, et inuttile, giovane et vecchie, parte de quale sonno figliuole del Hospitale, et parte accettate nel detto luogo di comissione delli magnifici signori deputati ad pauperes huiusce civitatis, quale sonno governate con ogni carità et amore da una figliuola del luogo attempata et da un'altra donna che l'aiutta nel detto offitio.

Alla porta per quale se entra andando dalle sodette donne, dentro vi sta una donna figliuola del Hospitale per portinara et fuori un portinaro ambi doi di mattura età quali non lassano entrare ne uscire persona veruna senza espressa comissione et licenza di magnifici signori presidenti regenti et governatori del sodetto Hospitale.

Li esposti maschi de otto, dese, dodese in sedeci anni quali sonno consignati all'Hospitale dalle baile di fuori, et anchor tutti quelli che di giorno in giorno crescono, et che si ritrovano nel sodetto pio luogo pervenuti all'età predetta, vengono condotti nell'Accademia di putti, luogo totalmente separato dal luogo dove habitano le sodette donne, nella quale Accademia

vi è un governatore di gravità, qual vien aiuttato al governo di essa da duoi putti di più adolti et morigerati dell'Accademia predetta. Qua li putti hora si ritrovano sessantadoi, parte de quali fanno l'arte del sartore, altri scarpe, et alcuni lavorano nelli telarini in far diversa sorte di nistole, et altri che sonno anchor piccioli gli vengono insignati lettere da un reverendo sacerdote a questo effetto nella sodetta Accademia deputato. A quali figliuoli del sodetto pio luogo si maschi come femine, grandi et piccioli gli vien datto da vestire et calzare condecentamente due volte l'anno, l'inverno di panno, et l'estate di tela.

Mattina e sera d'ogni giorno alli sodetti putti della Accademia se gli fa fare l'oratione dicendo le lettanie et altre devotte orationi secondo l'ordine della santa Madre et Catholica Chiesa. Tutte le feste puoi se gli fa dire lo offitio della beatissima vergine Maria, et quelli che non sanno dir l'offitio dicono la corona. Il simile vien fatto ordinariamente da tutta la famiglia delle donne.

Si mantien anche un sartore con obligo di dar et destribuir li panni che si danno alle baile per il vestire et bisogno de tutti li esposti, si lattanti come non, con carico anchor di tagliar i panni necessari per il vestire il restante della famiglia del predetto pio luogo, quai panni vengono puoi cositi et fatti per li putti dell'Accademia che sonno amaistrati per il detto maestro nell'arte della sartoraria.

Nel luogo della infermaria di detto Hospitale qual è di verso sera, si pongono li infermi de piaghe, slogati, et scavezzi, et nel luogo che è verso meggio di et di sotto del altare de S. Sebastiano ivi si danno ricetto alli febricitanti et amalati de ogni altra simile infirmità, et nel luogo che tende verso monte stanciano tutti li opressi di varie et diverse malatie che sonno mandati dalli magnifici signori Deputati ad pauperes di questa manifica Città. Al governo de tutti li sodetti amalati vi sta un infermiero con dodese huomini che serveno giorno et notte detti amalati. Detti amalati vengono visitati et medicati da duoi eccellenti phisici et un ceroicho sera et mattina ordinariamente. Vi è anchor un altro chirurgo qual è obligato medicare tutti li scavezzi et slogati di amalati che si ritrovano nella detta infermaria, et un barbiero ancor qual in ogni occorenza et bisogno ha cura di ventosare et salassare li amalati sodetti, et far altro secondo gli vien comandato dalli predetti eccellenti medici, tosare et lavare anchora tutti quelli che sonno.

Al presente si trovano ottanta amalati nella sodetta infermaria,

a quali gli vien datto le medicine et medicamento secondo vien concesso et ordinato dalli eccellenti medici et ceroicho sodetti per il bisogno loro dal speciale, et al governo della speciaria vi sonno quatro garzoni.

L'Hospitale predetto amore dei fa dare dal detto suo speciale a tutte le amalate che si ritrovano nel hospitale delli Incurabili tutte le medicine et quanto fa bisogno alle dette inferme sera et mattina et da ogni altra hora secondo però vien ordinato dalli loro medici. Il simile si fa alle amalate che si trovano nel luogo delle orphanelle, *Cittelle del soccorso, Covertite, poveri* della Misericordia e reverendi frati Capucini, et anchor a tutti li poveri infermi della città et sue chiusure, et a tutti anchor li amalati che veramente sonno poveri, et habitanti nelle ville, et luogi nelli quali detto pio luogo ha beni et possessioni. Si fa elemosina anchor a tutte le donne quale hano figli lattanti, et che vengono raccomandati da diverse persone deputati delle quadre di queste città et reverendi parochiani loro, così di Brescia come anchor da altri delle terre et ville di ditta magnifica città, con le fede però che esse raccomandate siano povere o che non facciano latte abastanza per li figliuoli loro, o che siano morte le madre di detti poveri fanciulli, o che habbino aute due creature in un parto, assignandogli a cadauna di loro marchetti quaranta al mese et a raggion de mese per un anno continuo comunemente. Il numero de quale a che si da la detta elemosina si è da circa quaranta al presente.

Stanciano nel Hospitale doi reverendi sacerdotti, huomini da bene et aprobati dal Ordinario, uno de quali ogni giorno celebra la santissima messa nella chiesa di S. Lucha alle sodette donne del luogo, confessandole et comunicandole ogni prima domenica di cischun mese, et alle solennità grandi, et anchor quando vi è il bisogno a salute delle anime loro, con carico anchor di batteggiare tutti li esposti che vengono portati all'-Hospitale, et che non hanno hauto l'aqua del santissimo battesmo. L'altro sacerdote ha il carico di confessare et comunicare li amalati della infermaria predetta, essere diligente et fidele in haver cura delle anime loro mentre che si ritrovano opresse dal male, et che sonno in articulo mortis, con obligo anche di celebrargli ogni di la santissima messa all'altare di S. Sebastiano posto nel meggio della predetta infermaria.

Vi è un granarolo nel detto Hospitale che tien le chiavi et ha cura di grani che si trovano sun li granari, et sotto di sé ha uno che l'agiutta nel detto officio, conzando li grani che fanno bisogno per uso di detto loco. Si mantien un fornaro nel detto

Hospitale qual solamente serve detto pio luogo in fargli et cocergli il pane che sia bisogno per il detto Hospitale con cinque garzoni tutti figliuoli del luogo che l'aiuttano. Nella cocina vi sta un cogo qual ha sotto di sé doi altri putti che l'aiuttano a cocinare il mangiare de tutti li amalati et delli altri della famiglia sodetta. Vi è un canevaro et un sotto canevaro figliuoli del Hospitale quali hanno sotto chiave vino et legne de ogni sorte, si per uso et beneficio di amalati come anchor di tutte le donne del luogo et altri della famiglia predetta. Si tien ordinariamente nel detto luogo sei cavalli per mandar a pigliar robbe, et altre cose necessarie che vengono alla giornata bisognare per uso di detto luogo, quali anchor vengono cavalcati et adoperati dalli questuanti, quando vien il tempo ordinario per far le queste per il detto pio luogo, sotto il titulo di S. Antonio il benefitio del quale è unito a questo Hospitale, al governo de quali cavalli ordinariamente se gli tien huomini doi. Vi è un prioretto et un sotto prioretto che l'agiutta, qual prioretto ha cura di spender a minuto per il bisogno della famiglia del Hospitale.

Nella cancelleria del detto Hospitale vi sonno un cancellario, un ragionatto, duoi cogitori et un fattore generale con un sotto fattore qual sta fuori ad attender alle possessioni et beni di detto pio luogo; un officiale che si manda fuori et per la città a far le essecutioni, et apresso nella detta cancelleria ordinariamente vi stanno duoi putti et un huomo figliuoli del luogo al servitio di magnifici signori presidenti et delli officiali ancor della cancelleria predetta.

2.
Entrate globali dell'Ospedale Maggiore riferite a un anno di conduzione e dettagliato preventivo delle spese. Consuntivo per l'anno 1579-1580

[*Fonte:* ACAM, Sezione X, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. IX]

a) Intrada d'un anno di tutte le possessioni del Hospitale maggiore di Brescia, sì de regalie, livelli, fitti de case, elemosine, consentie et queste di S. Antonio — L. 55.261.

b) Spesa che fa il sodetto Hospitale ogni anno così dentro come fuori.
Si compra ogni anno somi cento et cinquanta formento

oltra quello vien esser datto dalli affittuali, livellari et molinari	1.600
Si compra carra cento ottanta vino, oltra quello si scode dalli affittuali	4.000
Si spende in pagar baile, così dentro come fuori	7.560
Nella calegaria	1.260
In panni di lana	2.300
In tele todesche	1.000
In canevazo	1.300
In legna grossa	3.400
In olio d'oliva	700
In olio di linosa	250
In ovi	300
In cenere	300
Per il prioretto a minuto alla giornata per il bisogno del detto pio loco	600
Amore dei	100
In diverse cose per uso di casa	317
In carne frescha	2.130
In mazotti per il forno	270
In legumi de più sorte	900
In formaio, bottero, poina et sapone	2.100
In lite circa	600
Et in reparamento et casamenti, et Mella	300
Si spende in salariati cioè sacerdoti nove computati duoi che sonno al governo et cura della pieve di Garda veronese, duoi fisici, duoi ciroici, barbiero, cancellario, rasonatto, duoi coadiutori, fattore generale, sotto fattore et altri	2.550
Si spende in maritar figliuole del luogo circa	300
Si spende nella spiciaria	6.000
Si paga di pensione alla religione di S. Antonio di Vienna	922
All'illustrissimo e reverendissimo Cardinale Dolphino	877
A monsignore Torquato Bembo	630
All'Hospitale delli Incurabili	620
A messer Carlo Franchini	150
A diversi livellari	1.793
A duoi chiaregati de Azano formento somi 13	156
Si fa ristoro ogni anno a diversi affittuali de lire sette in	

otto mila in circa si per tempeste, brine et secche, come per inondationi et roine d'aque	8.000
Si da ogni anno somi quaranta al consiglio speciale di magnifici confrati, quale vengono puoi per loro dispensate alli più poveri et bisognosi di questa magnifica città	400
Si spende in sale	300
Si da de legato ogni anno a trei monasteri zerle trei de vernaza	12
Si da per legato pesi sette de pane, brenta una de vino ogni settimana alli poveri de questa città	
Si da ogni giorno alli poveri pregionieri retenti doi pani al giorno, et una cazza de vino per cadauno	

	lire	soldi
c) Conto di tutto quello esta scosso d'un anno per il magnifico signor Bartolomeo Fenaroli massaro attuale del sodetto hospitale, comenciando il primo di giugno 1579 poco fa passato, fin per tutto l'ultimo giorno del mese di maggio 1580 istante	44.752	9
Speso per il sudetto magnifico signor massaro nell'anno sodetto	44.233	5
Gli restò del detto anno in cassa	519	3(sic!)

Anibal Forestus cancelarius

Bibliografia

Bibliografia

Il presente elenco non costituisce una bibliografia organica e non ha alcuna pretesa di completezza: è stato steso soltanto per alleggerire l'apparato delle note a piè di pagina e fornire un quadro d'insieme del materiale più direttamente utilizzato – citato o indicato come fonte di riflessione e ulteriore informazione – nel corso del lavoro. Non sono state elencate le opere generali, enciclopediche e dizionari di normale consultazione. Per le edizioni delle opere qui elencate si tratta di quelle da me consultate e da cui provengono le citazioni.

Acta Ecclesiae Brixiensis, Venetiis 1608.

Acta Ecclesiae Mediolanensis, a cura di A. Ratti, voll. II-III, Mediolani 1890-1892.

Adam P., *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Paris 1964.

Agulhon M., *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris 1984².

Alberigo G. (a), *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959.

Alberigo G. (b), *Contributi alla storia delle confraternite dei Disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*, in *Il Movimento dei Disciplinati nel Settimo Centenario dal suo inizio (Perugia – 1260)*, Perugia 1962, pp. 156-252.

Alberigo G. (c), *L'ecclesiologia del concilio di Trento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XVIII, 1964, pp. 227-242.

Alberigo G. (d), *Prospettive nuove sul concilio di Trento*, in «Critica storica», V, 1966, pp. 267-282.

ALBERIGO G. (e), *Problemi e indirizzi di storia religiosa lombarda (secoli XV-XVII)*, in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como 1972, pp. 111-127.

ALBERIGO G. (f), *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, in «Cristianesimo nella storia», VI, 1985, pp. 71-91.

ALBINI G., *Sulle origini dei Monti di Pietà nel ducato di Milano*, in «Archivio storico lombardo», CXI, 1985, pp. 67-112.

ALLEGRA L., *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali* 4, Torino 1981, pp. 895-947.

ALPAGO NOVELLO L., *La vita e le opere di Luigi Lollino vescovo di Belluno (1596-1625)*, in «Archivio veneto», XIV, 1933, pp. 15-116.

ALTIERI P. (a), *Storia della catechesi nella diocesi di Cesena dopo il Concilio di Trento*, in «Ravennatensia», IV, 1971, pp. 623-633.

ALTIERI P. (b), *L'attuazione della riforma tridentina in diocesi di Cesena nel secolo XVI*, Forlì 1972.

ANDENNA G., *Alcune osservazioni sulla pieve lombarda tra XIII e XV secolo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo, (sec. XIII-XV)* (Italia Sacra, 36), vol. II, Roma 1984 pp. 677-704.

ANDRIGHETTONI L., *I vicariati foranei della Valle Camonica nelle visite pastorali dal concilio di Trento ad oggi*, Brescia 1976.

ANELLI L., *Grazio Cossali, pittore orceano*, Brescia 1978.

ANGELINI L., *Pievi e chiese minori nella Garfagnana trecentesca*, Barga 1974.

ANNONI A., *Assistenza e beneficienza nell'età delle riforme*, in *Economica, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. III, Bologna 1982, pp. 897-990.

ARIÈS Ph. (a), *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. it., Bari 1968.

ARIÈS Ph. (b), *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, trad. it., Roma-Bari 1979.

ARIÈS Ph. (c), *Le purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà*, in «Annales E.S.C.», XXXVIII, 1983, pp. 151-157.

ASSERETO G.-BARONCELLI F., *Pauperismo e religione nell'età moderna*, in «Società e storia», III, 1980, n. 7, pp. 169-201.

Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani alla diocesi di Brescia, a cura di P. GUERRINI, 3 voll., Brescia 1915-1936-1940.

AUBENAS R.-RICARD R., *La Chiesa e il Rinascimento (1449-1517)*, in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, vol. XV, Torino 1972.

BAIOCCHI A., *Paolo Paruta: ideologia e politica nel Cinquecento veneziano*, in «Studi veneziani», XVII-XVIII, 1975-76, pp. 157-233.

BARBIERI G. (a), *I Sermoni del beato Bernardino da Feltre e la storiografia sociale del Rinascimento*, prefazione all'edizione dei *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, a cura di C. VARISCHI DA MILANO, vol. I, Milano 1964, pp. XV-XXVI.

BARBIERI G. (b), *Origine ed evoluzione storica dei Monti di Pietà in Italia*, in *Saggi di storia del pensiero economico*, Verona 1965, pp. 53-71.

BARONCELLI F.-ASSERETO G., *Sulla povertà. Idee, leggi, progetti nell'Europa moderna*, Genova-Ivrea 1983.

BARZAGHI A., *Donne o cortigiane? La prostituzione a Venezia documenti di costume dal XVI al XVIII secolo*, Verona 1980.

BASCHET J., *Les conceptions de l'enfer en France au XIVe siècle: immaginaire et pouvoir*, in «Annales E.S.C.», XL, 1985, pp. 185-207.

BASINI G. L., *L'uomo e il pane. Risorse, consumi e carenze alimentari della popolazione modenese nel Cinque e Seicento*, Milano 1970.

BÉE M., *La société traditionelle et la mort*, in «XVIIe siècle», 106-107, 1975, pp. 81-111.

BEGGIAO D., *La visita pastorale di Clemente VIII (1592-1600). Aspetti di riforma post-tridentina a Roma*, Roma 1978.

BEGNI REDONA P. V., *La pittura manieristica*, in *Storia di Brescia*, vol. III, Brescia 1964, pp. 528-588.

BEGNI REDONA P. V.-VEZZOLI G., *Lattanzio Gambara pittore*, Brescia 1978.

BELTRAMI D. (a), *Saggio di storia dell'agricoltura nella Repubblica di Venezia durante l'età moderna*, Venezia-Roma 1955.

BELTRAMI D. (b), *La penetrazione economica dei Veneziani in Terraferma. Forze di lavoro e proprietà fondiaria nelle campagne venete dei secoli XVII e XVIII*, Venezia-Roma 1961.

BENDISCIOLI M. (a), *L'inizio della controversia giurisdizionale a Milano tra l'Arcivescovo Carlo Borromeo e il Senato Milanese (1566-1568)*, in «Archivio storico lombardo», LIII, 1926, pp. 241-280; 409-462.

BENDISCIOLI M. (b), *La bolla «In Coena Domini» e la sua pubblicazione a Milano nel 1568*, in «Archivio storico lombardo», LIV, 1927, pp. 381-399.

BENDISCIOLI M. (c), *La riforma cattolica*, Roma 1958.

BENDISCIOLI M. (d), *Dalla Riforma alla Controriforma*, Bologna 1974.

BENEDICT Ph., *Bibliothèques protestantes et catholiques à Metz au XVIIe siècle*, in «Annales E.S.C.», XL, 1985, pp. 343-370.

BENZONI G., *Una controversia tra Roma e Venezia all'inizio del 600: la riconferma del Patriarca*, in «Studi veneziani», III, 1961, pp. 121-138.

BERENGO M., *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965.

BÉRIOU N., *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in *Pratique de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983, pp. 73-93.

BERNORIO V. L., *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del cardinal Ippolito de' Rossi (1560-1591)*, Pavia 1971.

BIANCONI S., *Alfabetismo e scuola nei Baliaggi svizzeri d'Italia*, in «Archivio storico ticinese», XXVI, 1985, pp. 3-28.

BINZ, L., *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Génève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, 2 voll., Génève 1973.

BIONDI A., *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia. Annali* 4, Torino 1981, pp. 253-302.

BIZZOCCHI R., *Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento*, in «Archivio storico italiano», CXLII, 1984, pp. 191-282.

BOESCH GAJANO S. (a), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976.

BOESCH GAJANO S. (b), *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, in «Studi storici», XXIII, 1982, pp. 119-136.

BOESCH GAJANO S. (c), *Dai leggendari medioevali agli «Acta Sanctorum»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXI, 1985, pp. 219-244.

BONENFANT P. (a), *Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sous la règne de Charles-Quint*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», V, 1926, pp. 887-904; VI, 1927, pp. 207-230.

BONENFANT P. (b), *Le problème du paupérisme en Belgique à la fin de l'Ancien Régime*, Bruxelles 1934.

BONETTI P.-RIZZINELLI V., *L'estrazione e la fusione del ferro in Valtrompia: amministrazione, normativa e proprietà (secoli XIV-XVIII)*, in *Atlante valtrumplino*, Brescia 1982, pp. 111-130.

BONOMELLI V., *La Vallecamonica nella controriforma nelle visite del vescovo Bollani*, Breno 1978.

BOSCHI R., *I santuari e il territorio santuarizzato: premessa ad una linea di ricerca*, in A. TURCHINI (ed.), *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Brescia 1980, pp. 305-350.

BOSCO D., *Morale della politica e individualismo nel gran siècle. Da Machiavelli a Bayle*, Milano 1984.

BOSELLI C., *L'architetto comunale di Brescia nel secolo XVI*, in *Atti del V convegno nazionale di storia dell'architettura*, Firenze 1957, pp. 353-365.

BOSSY J. (a), *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in M. ROSA (ed.), *Le origini della Europa moderna*, Bari 1977, pp. 281-308.

BOSSY J. (b), *Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in Occidente*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, n. 41, pp. 440-449.

BOTERO G. (a), *Relatione della Repubblica Venetiana*, Venezia 1608.

BOTERO G. (b), *Le relazioni universali*, Venezia 1612.

BOTTA L., *La riforma tridentina nella diocesi di Savona*, Savona 1965.

BOUWSMA W. J., *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, trad. it., Bologna 1977.

BRAMBILLA E. (a), *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della riforma del clero dal Cinquecento alla Restaurazione*, in «Società e storia», IV, 1981, n. 12; pp. 299-366.

BRAMBILLA E. (b), *Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche*, in «Società e storia», VII, 1984, n. 24, pp. 395-455.

BRAMBILLA E. (c), *La medicina del Settecento: dal monopolio dogmatico alla professione scientifica*, in *Storia d'Italia. Annali* 7, Torino 1984, pp. 3-147.

BRAUDEL F. (a), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it., Torino 1976[2].

BRAUDEL F. (b), *Capitalismo e civiltà materiale,* trad. it., Torino 1977.

BRAUDEL F. (c), *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, vol. II, *I giochi dello scambio*, trad. it., Torino 1981.

BREJON DE LAVERGNÉE J., *Paupérisme et assistence à Rennes au XVIIe siècle*, in *Assistence et assistés jusqu'à 1610*, Paris 1979, pp. 371-381.

BRESSAN E., *L'«Hospitale» e i poveri*, Milano 1981.

BRIACCA G. G., *Gli statuti sinodali novaresi di Papiniano della Rovere*, Milano 1971.

BRIZZI G. P. (a), *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*, Bologna 1976.

BRIZZI G. P. (ed) (b), *Il catechismo e la grammatica*, I, *Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, Bologna 1985.

BRONZINI G. P., *Cultura popolare ed ex voto*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXI, 1985, pp. 419-429.

BRUGNOLI P., *Manifestazioni di religiosità in ambiente rurale*, in G. BORELLI (ed.), *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, Verona 1981, pp. 359-414.

BRUNATI G., *Dizionarietto degli uomini illustri della riviera di Salò*, Milano 1837.

BURCHI P., *Le prime visite e i primi sinodi postridentini a Cesena*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», II, 1948, pp. 166-182.

BURKE P. (a), *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, n. 41, pp. 540-554.

BURKE P. (b), *Cultura popolare nell'Europa moderna*, trad. it., Milano 1980.

BUSTICO G., *Sulla industria ed il commercio del refe nella Riviera benacense*, in «Commentari dell'Ateneo di Brescia», 1913, pp. 81-98.

BYLEBIL J. J., *The School of Padua: humanistic medicine in the sixteenth century*, in C. WEBSTER (ed), *Health, medicine and mortality in the sixteenth century*, Cambridge 1979, pp. 335-370.

CAIAZZA P., *Stato del clero nella diocesi di Sarno durante l'episcopato del vescovo Paolo Tusco*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 80-94.

CAIRNS C. (a), *Domenico Bollani in Inghilterra*, in «Commentari dell'Ateneo di Brescia», 1966, pp. 207-220.

CAIRNS C. (b), *Domenico Bollani, a distinguished correspondent of Pietro Aretino: some identifications*, in «Renaissance News», XIX, 1966, pp. 193-205.

CAIRNS C. (c), *Ancora sulla casa dell'Aretino sul Canal Grande*, in «Studi veneziani», XIV, 1972, pp. 211-217.

CAIRNS C. (d), *Domenico Bollani, bishop of Brescia: Devotion to Church and State in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*, Nieukoop 1976.

CAIRNS C. (e), *La figura del Bollani nella storiografia: l'ottica dei rettori veneti a Brescia*, in «Brixia sacra», n.s. XVII, 1982, pp. 3-15.

CAJANI L., *L'assistenza ai poveri nella Toscana settecentesca*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 185-210.

CAMPORESI P. (a), *Il libro dei vagabondi*, Torino 1973.

CAMPORESI P. (b), *Il paese della fame*, Bologna 1978.

CAMPORESI P. (c), *Il pane selvaggio*, Bologna 1980.

CANOSSI A. (a), *Lozio nella Storia e nel Folklore*, Breno 1927.

CANOSSI A. (b), *Anima popolana comuna*, Breno 1930.

CAPITANI O., *Sulla questione dell'usura nel Medio Evo*, in O. CAPITANI (ed.), *L'etica economica medievale*, Bologna 1974, pp. 23-46.

Capitoli generali, che hanno da osservar le persone della Confraternita dell'Immacolata Concettione della Madonna, Brescia 1614.

CARPANETO DA LANGASCO C. (a), *Gli Ospedali degli Incurabili*, Genova 1938.

CARPANETO DA LANGASCO C. (b), *L'intervento papale nelle concentrazioni ospitaliere del Rinascimento in Italia*, in *Atti del primo congresso italiano di storia ospedaliera*, Reggio Emilia 1957, pp. 130-137.

CASAGRANDE G., *Ricerche sulle confraternite delle diocesi di Spoleto e Perugia da «visitationes» cinquecentesche*, in «Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria», LXXV, 1978, pp. 31-61.

CASALI E., *«Economica» e «creanza» cristiana,* in «Quaderni storici», XIV, 1979, n. 41, pp. 555-583.

CASTA F. J., *Évêques et curés corses dans la tradition pastorale du Concile de Trente (1570-1620)*, in «Corse historique», V, 1965, pp. 1-193.

CASTAGNETTI A., *La pieve rurale nell'Italia padana. Territorio, organizzazione patrimoniale e vicende della pieve veronese di San Pietro di «Tillida» dall'alto Medioevo al secolo XIII*, (Italia sacra, 23), Roma 1976.

CASTAN N., *Violenza e repressione in Linguadoca (1650-1778)*, in «Cheiron», I, 1983, n. 1, pp. 159-169.

CASTAN Y., *Honnêteté et relations sociales en Languedoc 1715-1780*, Paris 1974.

CASTIGLIONE G. B., *Istoria delle scuole della dottrina cristiana fondate in Milano e da Milano in Italia e altrove propagate*, Milano 1800.

Il Catastico Bresciano di Giovanni da Lezze (1609-1610), a cura di C. Pasero, 3 voll., Brescia 1969-1973.

Cattaneo E. (a), *Influenze veronesi nella legislazione di San Carlo Borromeo*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 123-166.

Cattaneo E. (b), *Il primo concilio provinciale milanese (a. 1565)*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, vol. I, Roma 1965, pp. 215-275.

Cattaneo E. (c), *La singolare fortuna degli «Acta Ecclesiae Mediolanensis»*, in «La scuola cattolica», CXI, 1983, pp. 191-217.

Cattini M., *I contadini di San Felice. Metamorfosi di un mondo rurale nell'Emilia dell'età moderna*, Torino 1984.

Cavalleri F. M., *I sinodi diocesani di Brescia. Indagine storico-giuridica*, Milano 1972.

Cavignac J., *Un hôpital doublement spécialisé: l'hôpital Saint-James de Bordeaux (1574v.-1660)*, in *Assistence et assistés jusqu'à 1610*, Paris 1979, pp. 197-209.

Cervelli I., *Machiavelli e la crisi dello Stato veneziano*, Napoli 1974.

Chabod F. (a), *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971.

Chabod F. (b), *Carlo V e il suo impero*, Torino 1985.

Châtellier L. (a), *Société et bénéfices ecclésiastiques. Le cas alsacien (1670-1730)*, in «Revue historique», 495, 1970, pp. 75-98.

Châtellier L. (b), *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris 1981.

Chaunu P., *La mort à Paris, XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1978.

Cherubini G. (a), *L'Italia rurale del Basso Medioevo*, Roma-Bari 1965.

Cherubini G. (b), *Parroco, parrocchie e popolo nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, (Italia Sacra, 35), vol. I, Roma 1984, pp. 351-413.

CHIFFOLEAU J., *La comptabilité de l'Au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, École française de Rome 1980.

CHITTOLINI G. (a), *Un problema aperto: la crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattro e Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», LXXXV, 1973, pp. 353-393.

CHITTOLINI G. (b), *Alle origini delle «grandi aziende» della bassa lombarda*, in «Quaderni storici», XIII, 1978, n. 39, pp. 828-844.

CHITTOLINI G. (c), *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)* (Italia Sacra, 35), vol. I, Roma 1984, pp. 415-468.

CIPOLLA C. M., *Une crise ignorée. Comment s'est perdue la propriété ecclésiastique dans l'Italie du Nord entre le XIe et le XVIe siècle*, in «Annales E.S.C.», II, 1947, pp. 317-327.

CIRIACONO S. (a), *Irrigazione e produttività agraria nella Terraferma veneta fra Cinque e Seicento*, in «Archivio veneto», CXLVII, 1979, pp. 73-135.

CIRIACONO S. (b), *Investimenti capitalistici e colture irrigue. La congiuntura agricola nella Terraferma veneta (secoli XVI e XVII)*, in A. TAGLIAFERRI (ed.), *Venezia e la Terraferma attraverso le Relazioni dei Rettori*, Milano 1981, pp. 123-158.

CISTELLINI A. (a), *La «Confraternita della Carità» di Salò (1542)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», I, 1947, pp. 392-408.

CISTELLINI A. (b), *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948.

CISTELLINI A. (c), *La vita religiosa nei secoli XV e XVI*, in *Storia di Brescia*, vol. II, Brescia 1963, pp. 397-473.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus J. ALBERIGO, J. A. DOSSETTI, P. P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1973[3].

La Confraternita dei santi Antonio abate, Faustino e Giovita a Memmo di Collio, Brescia 1978.

Constitutiones editate per Reverendiss. in Christo patrem D. Io. Matthaeum Gibertum episcopum veronen. ac in civitate et dioc.

veronen. legatum apostolicum ex sanctorum et canonicis institutis ac variis negociis quotidie occurrentibus et longo rerum usu collectae et in unum redactae, Veronae 1542.

Constitutiones et Edicta observanda in Sancta Brixiensi Ecclesia et eius tota Diocesi, noviter per Reverendissimum in Christo Patrem, Iur. utr. doctorem. D. Joannem Petrum Ferrettum Rhavennatensem Mylensem Episcopum Suffraganeum Locumtenentem et Vicarium Generalem Promulgata, Brixiae 1545.

Constitutiones Reverendissimi Domini Dominici Bollani Brixiae Episcopi, Brixiae 1564.

Constitutiones Reverendissimi D. D. Dominici Bollani Brixiae Episcopi, in Diocesana Synodo promulgatae Anno Domini 1574 die 4 mensis Novembris, Brixiae 1575.

COPPOLA RAPONI T., *I fuochi di carnevale in Italia*, in «Lares», XX, 1958, pp. 20-32.

CORADAZZI G., *La Pieve. L'antica istituzione alto medievale della Chiesa, nella storia, nell'archeologia, nel diritto, nell'arte. (Vecchie e nuove prospettive)*, Mantova 1980.

CORAZZOL G. (a), *Prestatori e contadini nella campagna feltrina intorno alla prima metà del '500*, in «Quaderni storici», IX, 1974, n. 26, pp. 445-500.

CORAZZOL G. (b), *Fitti e livelli a grano. Un aspetto del credito rurale nel Veneto del '500*, Milano 1979.

CORBIN A., *Storia sociale degli odori XVIII e XIX secolo*, trad. it., Milano 1983.

CORRAIN C.-ZAMPINI P., *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna 1970.

CORYAT Th., *Crudezze, viaggio in Francia e in Italia, 1608*, trad. it., a cura di F. MARENGO-A. MEO, Milano 1975.

COZZI G. (a), *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma 1958.

COZZI G. (b), *Domenico Bollani: un vescovo veneziano tra Stato e Chiesa*, in «Rivista storica italiana», LXXXIX, 1977, pp. 562-589.

D'ADDARIO A. (a), *Aspetti della controriforma a Firenze*, Roma 1972.

D'Addario A. (b), *Il problema «de vita et moribus clericorum» nella diocesi di Firenze. Legislazione canonica e civile, e iniziative spontanee, fra XIV e XV secolo*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore di p. Ilarino da Milano*, (Italia Sacra, 31), vol. II, Roma 1979, pp. 383-414.

Davidson N. S., *Il Sant'Uffizio e la tutela del culto a Venezia nel '500*, in «Studi veneziani», n.s. VI, 1982, pp. 87-101.

Debard J. M., *Piété populaire et réforme dans la principauté de Montbéliard du XIVe au XVIIIe siècle*, in *La piété populaire de 1610 à nos jours*, Paris 1976, pp. 7-34.

De Bernardin S., *La politica culturale della Repubblica di Venezia e l'università di Padova nel XVII secolo*, in «Studi veneziani», XVI, 1974, pp. 443-502.

De Bernardis L. (ed.), *I sinodi post-tridentini della provincia ecclesiastica di Genova*, vol. II, *Le fonti (1565-1699). Testi inediti e indice degli editi*, Genova 1986.

Delaruelle E.-Labande E. R.-Ourliac P., *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, in A. Fliche-V. Martin, *Storia della Chiesa*, vol. XIV, Torino 1971.

Delumeau J. (a), *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, trad. it., Milano 1976.

Delumeau J. (b), *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII)*, trad. it., Torino 1979.

Delumeau J. (c), *Cristianità e cristianizzazione, un itinerario storico*, trad. it., Casale Monferrato 1983.

Delumeau J. (d), *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Paris 1983.

De Maddalena A. (a), *Il mondo rurale italiano nel Cinque e nel Seicento. Rassegna di studi recenti*, in «Rivista storica italiana», LXXVI, 1964, pp. 349-426.

De Maddalena A. (b), *Dalla città al borgo. Avvio di una metamorfosi economica e sociale nella Lombardia spagnola*, Milano 1982.

De Maio R., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973.

De Rosa G. (a), *Storia e visite pastorali nel Settecento italiano*, in *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli 1971, pp. 277-293.

De Rosa G. (b), *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari 1978.

De Sandre Gasparini G. (a), *La confraternita di S. Giovanni Evangelista della Morte in Padova e una «riforma» ispirata dal vescovo Pietro Barozzi (1502)*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, (Italia Sacra, 16), vol. II, Padova 1970, pp. 765-790.

De Sandre Gasparini G. (b), *Uno studio sull'episcopato padovano di Pietro Barozzi (1487-1507) e altri contributi sui vescovi veneti nel Quattrocento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIV, 1980, pp. 81-122.

De Sandre Gasparini G. (c), *Aspetti di vita religiosa, sociale ed economica di chiese e monasteri nei secoli XIII-XV*, in G. Borelli (ed), *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, Verona 1981, pp. 131-194.

Dessart H., *Notes sur l'application des décrets du Concile de Trente au diocèse de Liége*, in «Revue d'histoire ecclesiastique», XLI, 1946, pp. 76-89.

Deyon P., *Sur certaines formes de la propagande religieuse au XVIe siècle*, in «Annales ESC», XXXVI, 1981, pp. 16-25.

Dhotel J. C., *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris 1967.

Di Giovine G., *Provveditori e banditi nella «Magnifica Patria»*, Salò 1980.

Dompnier B., *Mission et confession au XVIIe siècle*, in *Pratique de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983, pp. 201-222.

Donvito L., *Chiesa e società nelle diocesi di Terra di Lavoro a nord del Volturno in età postridentina (1585-1630)*, in «Archivio storico di Terra di Lavoro», VI, 1978-79, pp. 135-260.

Donvito L.-Pellegrino B., *L'organizzazione ecclesiastica degli Abruzzi e Molise e della Basilicata nell'età postridentina*, Firenze 1973.

DONVITO L.-ROSA M., *Pauperismo, carità e assistenza pubblica in Francia e in Italia nell'età moderna*, in «Quaderni storici», IX, 1974, n. 27, pp. 914-932.

DOUBLET G., *«Les Monts de piété agricoles fondés par Godeau dans le diocèse de Vence»*, in «Revue historique de Provence», I, 1901, pp. 470-478, 537-545, 619-626.

DUBINI M., *«Padroni di niente». Povertà e assistenza a Como tra medioevo ed età moderna*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 103-120.

DUPRONT A. (a), *Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIIIe-XXe siècle)*, in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris 1967, pp. 149-167.

DUPRONT A. (b), *Anthropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, Louvain 1974, pp. 235-258.

ELIAS N., *La civiltà delle buone maniere*, trad. it., Bologna 1982.

ERBA A. (a), *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, (Italia Sacra, 29), Roma 1979.

ERBA A. (b), *Agiografia tardomedievale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXI, 1985, pp. 430-455.

ERTANI L., *Vita camuna*, Esine 1979.

FABIANI G., *Sinodi e visite pastorali ad Ascoli dopo il Concilio di Trento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», VI, 1952, pp. 264-280.

FALSINA L., *Gardone V.T. e le sue parrocchie nella penna di un prevosto del secolo XVIII*, in «La Valle Trompia», VII, 1930, pp. 41-49.

FANTAPPIÈ C., *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna 1986.

FANTARELLI M., *L'istituzione dell'Opedale di S. Alessio dei poveri mendicanti in Cremona (1569-1600)*, Cremona 1981.

FANTI M., *La Confraternita di S. Maria della Morte e la Conforteria dei condannati in Bologna nei secoli XIV e XV*, in «Qua-

derni del centro di ricerca di studio sul movimento dei disciplinati», n. 20, Perugia 1978.

FANTON C., *La riforma tridentina a Vicenza nella seconda metà del secolo XVI*, Vicenza 1941.

FAPPANI A. (a), *Breve sguardo sui quattrocento anni di storia del seminario*, in *Quattro secoli del seminario di Brescia 1568-1968*, Brescia 1968, pp. 11-35.

FAPPANI A. (b), *Santuari nel Bresciano*, 5 voll., Brescia 1984.

FARDET M., *L'assistence aux pauvres à Nantes à la fin du XVIe siècle (1582-1598)*, in *Assistence et assistés jusqu'à 1610*, Paris 1979, pp. 383-425.

FATICA M. (a), *La reclusione dei poveri a Roma durante il pontificato di Innocenzo XII (1692-1700)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», III, 1979, pp. 133-179.

FATICA M. (b), *La regolarizzazione dei mendicanti attraverso il lavoro: l'ospizio dei poveri di Modena nel Settecento*, in «Studi storici», XXIII, 1982, pp. 757-782.

FATICA M. (c), *Il «De subventione pauperum» di J. L. Vives: suggestioni luterane o mutamento di una mentalità collettiva?*, in «Società e storia», V, 1982, n. 15, pp. 1-30.

FAZZO V., *L'ordinamento della Chiesa moderna*, in *la Chiesa cattolica nella storia dell'umanità*, vol. IV, Fossano 1965, pp. 61-136.

FÉ D'OSTIANI L. F. (a), *Il vescovo Domenico Bollani*, Brescia 1875.

FÉ D'OSTIANI L. F. (b), *La Chiesa e la confraternita dei Bresciani in Roma*, in «Brixia sacra», II, 1911, pp. 24-36.

FÉ D'OSTIANI L. F. (c), *Storia, tradizione, arte, nelle vie di Brescia*, Brescia 1927 [2].

FEBVRE L., *Studi su Riforma e Rinascimento*, trad. it., Torino 1966.

FERRANTE L.: *L'onore ritrovato. Donne nella Casa del Soccorso di San Paolo a Bologna (secc. XVI-XVII)*, in «Quaderni storici», XVIII, 1983, n. 53, pp. 499-527.

FERRARESI G., *Il Beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, 4 voll., Brescia 1969-1970.

FERRARI G.-FRUTAZ A. P., *La visita apostolica di Mons. Giovanni Francesco Bonomi alla diocesi di Aosta nel 1576*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XII, 1958, pp. 27-80.

FERRARO J. M. (a), *Feudal-Patrician Investments in the Bresciano and the Politics of the Estimo, 1426-1641*, in «Studi veneziani», n.s. VII, 1983, pp. 31-57.

FERRARO J. M. (b), *Proprietà terriera e potere nello Stato veneto: la nobiltà bresciana del '400-'500*, in *Dentro lo «Stato Italico» Venezia e la Terraferma fra Quattro e Seicento*, Trento, 1984, pp. 159-182.

FERTÉ J., *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes, 1622-95*, Paris 1962.

FILIPPINI E., *Usi nuziali e funebri di Livigno nella Valtellina*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XIX, 1900, pp. 457-468.

FINO A., *Chiesa e società nelle diocesi di Terra di Lavoro a Sud del Volturno in età postridentina (1585-1630)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXV, 1981, pp. 388-449.

FIORANI L., *Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma fra Cinque e Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», III, 1979, pp. 43-131.

FOA A., *Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide (1494-1530)*, in «Quaderni storici», XIX, 1984, n. 55, pp. 11-34.

FORCHIELLI G., *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese*, Verona 1931.

FOURQUIN G., *Strutture di socialità vecchie e nuove (verso il 1300-verso il 1500)*, in P. LEON, *Storia economica e sociale del mondo 1300-1580*, vol. I, *Le origini dell'età moderna*, t. 1, Roma-Bari 1981, pp. 247-308.

FRAGNITO G., *Cultura umanistica e riforma religiosa: Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, in «Studi veneziani», XI, 1969, pp. 75-189.

FRANÇOIS E., *Livre, confession et société en Allemagne au XVIIIe siècle: l'exemple de Spire*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXIX, 1982, pp. 353-375.

FRANZA G., *Il catechismo a Roma dal Concilio di Trento a Pio VI nello zelo dell'arciconfraternita della dottrina cristiana,* Alba 1958.

FREUDENTHAL H., *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch,* Berlin-Leipzig 1931.

FROESCHLÉ CHOPARD M. H., *La religion populaire en Provence orientale au XVIII siècle,* Paris 1980.

FRUTAZ A. P., *Contributo alla storia della riforma del messale promulgata da Pio V nel 1570,* in *Problemi di vita religiosa nel Cinquecento,* (Italia Sacra, 2), Padova 1960, pp. 187-214.

GAETA F., *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento (Girolamo Aleandro),* Venezia-Roma 1960.

GALLINI A., *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna,* Bari 1971.

GAMBASIN A., *La regestazione delle visite pastorali,* in «Ricerche di storia sociale e religiosa», V, 1976, n. 10, pp. 85-100.

GARRANI G., *Il carattere bancario e l'evoluzione strutturale dei primigenii Monti di Pietà,* Milano 1957.

GARZYA G., *Reclutamento e mobilità sociale del clero secolare napoletano fra il 1650 e il 1675,* in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia,* vol. I, Napoli 1980, pp. 239-306.

GATTI PERER M. L., *Cultura e socialità dell'altare barocco nell'antica diocesi di Milano,* in «Arte Lombarda», ILII-ILIII, 1975, pp. 11-66.

GAZICH V., *L'eresia protestante in Valle Trompia e il Vescovo Bollani,* in «Brixia sacra», n.s. XI, 1976, pp. 1-12.

GENNEP A., VAN, *I riti di passaggio,* trad. it., Torino 1981.

GEREMEK B. (a), *La popolazione marginale tra il Medioevo e l'era moderna,* in «Studi storici», IX, 1968, pp. 623-640.

GEREMEK B. (b), *Il pauperismo nell'età preindustriale (secoli XIV-XVIII),* in *Storia d'Italia,* vol. V/1, Torino 1973, pp. 669-698.

GEREMEK B. (c), *La réforme de l'assistence publique au XVIe siècle et ses controverses idéologiques,* in *Domanda e consumi.*

Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII), Firenze 1978, pp. 187-204.

GEREMEK B. (d), *L'arrivée des Tsiganes en Italie: de l'assistence à la répression*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 27-44.

GEREMEK B. (e), *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, trad. it., Roma 1985.

GEREMEK B. (f), *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, trad. it., Roma-Bari 1986.

GHEZZI A. G. (a), *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-76*, in «Archivio storico lombardo», CVIII-CIX, 1982-1983, pp. 193-237.

GHEZZI A. G. (b), *Carlo Borromeo e la fondazione dell'ospedale de' poveri di Varese*, in «Bollettino del Consiglio dei Sanitari», XIV, 1985, pp. 67-85.

GHINATO A. (a), *I primitivi Monti frumentari di fra Andrea da Faenza*, in «Antonianum» XXXIII, 1958, pp. 423-442.

GHINATO A. (b), *I Monti di Pietà istituzione francescana*, in «Picenum seraphicum», IX, 1972, pp. 7-62.

GINZBURG C. (a), *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.

GINZBURG C. (b), *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. I, Torino 1972, pp. 601-676.

GINZBURG C. (c), *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, «Quaderni storici» XVII, 1982, n. 49, pp. 164-177.

GIORGETTI G., *Contadini e proprietari nell'Italia moderna. Rapporti di produzione e contratti agrari dal secolo XVI a oggi*, Torino 1974.

GIOS P., *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977.

GORDINI G., *Sinodi emiliani dal 1563 al 1618 e il concilio provinciale di Ravenna del 1568*, in «Ravennatensia», II, 1971, pp. 235-273.

GOUBERT P., *L'ancien régime. La società. I poteri*, trad. it., Milano 1976.

GOUESSE J. M., *Assemblées et associations cléricales. Synodes et conférences dans le diocèse de Cautan aux XVIIe et XVIIIe siècle,* in «Annales de Normandie», XXIV, 1974, pp. 37-71.

GRAZIOLI A., *Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona, precursore della riforma del concilio di Trento*, Verona 1955.

GRECO G. (a), *Ecclesiastici e benefici in Pisa alla fine dell'antico regime*, in «Società e storia», III, 1980, n. 8, pp. 299-338.

GRECO G. (b), *Ordinazioni sacre e istituzioni ecclesiastiche nell'età moderna*, in «Società e storia», VI, 1983, n. 21, pp. 667-685.

GRENDI E. (a), *Le compagnie del SS. Sacramento a Genova*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova», IV, 1965, pp. 454-480.

GRENDI E. (b), *Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», V, 1965, pp. 239-311.

GRENDI E. (c), *Pauperismo e Albergo dei poveri nella Genova del Seicento*, in «Rivista storica italiana», LXXXVII, 1975, pp. 621-665.

GRENDI E. (d), *Ideologia della carità e società indisciplinata: la costruzione del sistema assistenziale genovese (1470-1670)*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 59-75.

GROPPI V.-MOLINARI F., *L'insegnamento catechistico a Piacenza dal XVI al XX secolo attraverso la legislazione sinodale*, in «Ravennatensia», VI, 1977, pp. 267-298.

GROSSO M.-MELLANO M. F., *La controriforma nella arcidiocesi di Torino (1558-1610)*, 3 voll., Roma 1957.

GUERRINI P. (a), *La famiglia Duranti e i suoi vescovi*, in «Brixia sacra», II, 1911, pp. 85-109.

GUERRINI P. (b), *Gli ebrei a Verolanuova*, in «Archivio storico lombardo», XLV, 1918, pp. 538-550.

GUERRINI P. (c), *Per la storia dell'organizzazione ecclesiastica della diocesi di Brescia nel Medioevo. Il catalogo capitolare delle Chiese e dei benefici compilati nell'anno 1410*, in «Brixia sacra», XV, 1924, pp. 3-15, 118-143.

GUERRINI P. (d), *Per la storia dell'organizzazione ecclesiastica della diocesi di Brescia nel Medioevo. Il catalogo queriniano dei benefici del 1532*, in «Brixia sacra», XVI, 1925, pp. 36-61, 90-97.

GUERRINI P. (e), *Una cronaca ecclesiastica degli anni 1464-1484 e un Sinodo sconosciuto del 1467*, in «Cronache bresciane inedite dei secoli XV-XVI», III, 1925, pp. 169-202.

GUERRINI P. (f), *Gli ebrei a Orzinuovi*, in «Archivio storico lombardo», LVI, 1929, pp. 525-531.

GUERRINI P. (g), *Le origini del seminario e S. Carlo Borromeo*, in *Il nostro seminario maggiore*, Brescia 1930.

GUERRINI P. (h), *Una celebre famiglia lombarda. I conti di Martinengo*, Brescia 1930.

GUERRINI P. (i), *La congregazione dei Padri della Pace*, Brescia 1933.

GUERRINI P. (l), *La società di Giovanni Nepomuceno nel secondo centenario della fondazione (1735-1935)*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», VI, 1935, pp. 83-186.

GUERRINI P. (m), *Gli incunaboli del catechismo*, in «La scuola italiana moderna. Supplemento pedagogico», XLVII 1937-1938, pp. 96-97.

GUERRINI P. (n), *I sinodi diocesani di Brescia. Note storiche*, Brescia 1940.

GUERRINI P. (o), *Catechismi e scuole della dottrina cristiana nella diocesi di Brescia*, Brescia 1940.

GUERRINI P. (p), *Sviluppo cronologico dell'organizzazione parrocchiale diocesana dal secolo XV in avanti*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXV, 1958, pp. 137-151.

GUERRINI S., *La ristrutturazione del palazzo vescovile all'epoca del Bollani*, in «Brixia sacra», n.s. XVII, 1982, pp. 78-110.

GUREVIČ A. J. (a), *Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà*, in «Annales E.S.C.», XXXVII, 1982, pp. 255-275.

GUREVIČ A. J. (b), *Contadini e santi. Problemi della cultura nel Medioevo*, trad. it., Torino 1986.

GUTTON J. P. (a), *La Société et les Pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon (1534-1789)*, Paris 1971.

GUTTON J. P. (b), *La società e i poveri*, trad. it., Milano 1977.

GUTTON J. P. (c), *Charité et assistence en Europe, XVIe-XVIIIe siècles*, in *Domanda e consumi. Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, Firenze 1978, pp. 163-174.

GY P. M., *Le précepte de la confession annuelle (Latran IV, C. 21) et la détection des hérétiques. S. Bonaventure et S. Thomas contre S. Raymond de Peñafort*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LVIII, 1974, pp. 444-450.

HANLON G., *Les rituels de l'aggression en Aquitaine au XVIIIe siècle*, in «Annales ESC», XL, 1985, pp. 244-268.

HAY D., *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, trad. it., Roma-Bari 1979.

HEERS J., *L'occidente nel XIV e nel XV secolo. Aspetti economici e sociali*, trad. it., Milano 1983^2.

HÉZARD P., *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'église jusqu'à nos jours*, Paris 1900.

HILDESHEIMER F., *Nice au XVIIe siècle: vie religieuse et charitable*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXI, 1977, pp. 425-453.

HOBSBAWM E. J., *I banditi*, trad. it., Torino 1971.

HOLZAPFEL H., *Le origini dei Monti di Pietà*, in «La Verna», II, 1904, pp. 25-33, 86-95, 164-168, 293-297, 345-352, 547-552, 681-692, 743-756.

JEDIN H. (a), *Storia del Concilio di Trento*, trad. it., 4 voll., Brescia 1949-1962-1973-1981.

JEDIN H. (b), *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, trad. it., Brescia 1950.

JEDIN H. (c), *Contarini und Camaldoli*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», II, 1953, pp. 51-118.

JEDIN H. (d), *Studien über Domenico de' Domenichi (1416-1478)*, Wiesbaden 1957.

JEDIN H. (e), *Riforma cattolica o controriforma?*, trad. it., Brescia 1957.

JEDIN H. (f), *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla riforma cattolica*, in *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze 1958, pp. 103-124.

JEDIN H. (g), *La conclusione del Concilio di Trento (1562-1563)*, trad. it., Roma 1964.

JEDIN H. (h), *Venezia e il Concilio di Trento*, in «Studi veneziani», XIV, 1972, pp. 137-157.

JEDIN H. (i), *Chiesa della fede Chiesa della storia*, trad. it., Brescia 1972.

JÉLIS J., *Sages-femmes et accoucheurs: l'obstétrique populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in «Annales ESC», XXXII, 1977, pp. 927-957.

IMBERT J. (a), *Les prescriptions hospitalières du Concile de Trente et leur diffusion en France*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», XLVII, 1956, pp. 5-28.

IMBERT J. (b), *L'Église et l'État face au probleme hospitalier au XVIe siècle*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel le Bras*, vol. I, Paris 1965, pp. 577-592.

Interrogatorio del Maestro al Discepolo, per instruir li fanciulli, e quelli che non fano nella via de Dio, visto e corretto dal R.P. Inquisitore generale del Stato di Milano, il R.P.F. Angelo Avogadro da Verona, dell'ordine de santo Domenico de Osservantia. Et di novo ristampato per certi agionti d'ordine dell'Illust. e Reverendiss. Cardinal Borromeo Arcivescovo de Milano l'Anno 1567, adi 5 Novembre. Redemptione, Brescia 1568.

ISERLOH E., *Das tridentinische Messopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, vol. II, Roma 1965, pp. 401-439.

JULIA D. (a), *Le clergé paroissiale dans le diocèse de Reims à la fin du XVIIIe siècle*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XIII, 1966, pp. 195-216.

JULIA D. (b), *Le prêtre au XVIII siècle. La theologie et les institutions*, in «Recherches de science religieuse», LVIII, 1970, pp. 521-534.

JULIA D. (c), *La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales ordre et résistences*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Napoli 1973, pp. 311-415.

JUNGMANN J. A. (a), *Missarum solemnia*, vol. I, Torino 1953.

JUNGMANN J. A. (b), *Catechetica*, trad. it., Alba 1969.

LANARO SARTORI P. (a), *Radiografia della soglia di povertà in una città della Terraferma veneta: Verona alla metà del XVI secolo*, in «Studi veneziani», n.s. VI, 1982, PP. 45-86.

LANARO SARTORI P. (b), *L'attività di prestito dei Monti di Pietà in Terraferma veneta: legalità e illeciti tra Quattrocento e primo Seicento*, in «Studi storici Luigi Simeoni», XXXIII, 1983, pp. 161-177.

LANDI A., *La diocesi di Luni-Sarzana nella seconda metà del Cinquecento. Contributo alla storia socio-religiosa d'Italia*, in «Nuova rivista storica», LIX, 1975, pp. 537-599.

LE BRAS G. (a), *Studi di sociologia religiosa*, trad. it., Milano 1969.

LE BRAS (b), *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, vol. XII, Torino 1973.

LE BRAS (c), *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiatiche*, trad. it., Bologna 1976.

LE BRAS (d), *La chiesa e il villaggio*, trad. it., Torino 1979.

LEBRUN F., *Les hommes et la mort en Anjou au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris-LaHaye 1971.

LECHI F., *Le dimore bresciane in cinque secoli di storia*, vol. III, Brescia, 1974.

LEDOCHOWSKA T., *Angèle Merici et la Compagnie de sainte Ursule à la lumière des documents*, 2 voll., Roma-Milano 1967.

LE GOFF J. (a), *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, trad. it., Torino 1977.

LE GOFF J. (b), *Usurai e Paradiso*, in *L'alba della banca. Le origini del sistema bancario tra Medioevo ed età moderna*, Bari 1982, pp. 33-62.

LE GOFF J. (c), *La nascita del purgatorio*, trad. it., Torino 1983.

LERCARO G., *La riforma catechistica postridentina a Bologna*, in «Ravennatensia», IV, 1971, pp. 11-24.

LE ROY LADURIE E., *I contadini di Linguadoca*, trad. it., Bari 1970.

LESTOCQUOY J., *La vie religieuse d'une province. Le diocèse d'Arras*, Arras 1949.

LEVEROTTI F., *Ricerche sulle origini dell'Ospedale Maggiore di Milano*, in «Archivio storico lombardo», CVII, 1984, pp. 77-133.

Libretto per conoscer il governo delle Scuole de Putti, e Putte, e come si debba orare, Brescia MCLXCIII (sic.).

LIPPENS H., *Le droit nouveau des Mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier, du concile de Vienne à celui de Trente*, in «Archivum franciscanum historicum», XLVII, 1954, pp. 241-292.

LIS C.-SOLY H., *Povertà e capitalismo nell'Europa preindustriale*, trad. it., Bologna 1986.

LITTLE L. K., *Les tecniques de la confession et la confession comme tecnique*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, École français de Rome 1981, pp. 87-99.

LOMASTRO F., *Sul Monte di Pietà di Vicenza, dalla fondazione (1486) alla fine del Cinquecento*, in *Il Monte di Pietà di Vicenza, 1486-1986* Vicenza 1986, pp. 21-67.

LOMBARDI D. (a), *Poveri a Firenze. Programmi e realizzazioni della politica assistenziale dei Medici tra cinque e seicento*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 165-184.

LOMBARDI D. (b), *L'ospedale dei mendicanti di Firenze del seicento. «Da inutile serraglio dei mendici a conservatorio e casa di forza per le donne»*, in «Società e storia», VII, 1984, n. 24, pp. 289-311.

LOMBARDI R., *La visita apostolica di S. Carlo alla parrocchia di S. Lorenzo in Brescia*, Brescia 1981.

LONGO P. G. (a), *Per uno studio delle confraternite novaresi. Prospettive storiografiche ed indagini problematiche*, in «Novarien», V, 1973, pp. 60-109.

LONGO P. G. (b), *Letteratura e pietà a Novara tra XV e XVI secolo*, Novara 1986.

LOYOLA I. DE, *Esercizi spirituali*, a cura e con *Introduzione* di G. GIUDICI, Torino 1977.

LUCCHI P., *La Santacroce, il Salterio e il Babuino. Libri per imparare a leggere nel I secolo della stampa*, in «Quaderni storici», XIII, 1978, n. 38, pp. 593-630.

MACCARONE M., *Il IV Concilio Lateranense*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, (Italia Sacra, 35), vol. I, Roma 1984, pp. 81-195.

Magnum Bullarium Romanum, 24 voll., Augustae Taurinorum, 1857-1872.

MAIOCCHI R., *Mons. Domenico Bollani e la facoltà teologica di Pavia*, in «Brixia sacra», IV, 1914, pp. 44-57.

MALAMANI A., *Notizie sul mal francese e gli ospedali degli Incurabili in età moderna*, in «Critica storica», XV, 1978, pp. 193-216.

MÂLE E., *L'art religieux après le concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI, du XVII, du XVIII siècle*, Paris 1932.

MANCINI I., *Sulla religiosità popolare*, in *Religiosità popolare e pittura votiva*, Brescia 1979, pp. 13-32.

MANDROU R. (a), *Introduction à la France moderne (1500-1640). Essai de psycologie historique*, Paris 1961.

MANDROU R. (b), *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, trad. it., Bari 1971.

MANSELLI R. (a), *La sinodo lucchese di Enrico del Carretto*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman* (Italia Sacra, 15), vol. I, Padova 1970, pp. 197-246.

MANSELLI R. (b), *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, trad. it., Roma 1985.

MANTESE G., *L'origine dei vicariati foranei e gli inizi della riforma tridentina a Vicenza*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XV, 1961, pp. 482-491.

MARANI A. (a), *Istruzioni della Congregazione dei Vescovi a mons. Domenico Bollani (1573-1576)*, in «Brixia sacra», n.s. III, 1968, pp. 48-55.

MARANI A. (b), *Il Vescovo Bollani e la sacra Congregazione dei Vescovi Regolari (1577-1578)*, in «Brixia sacra», n.s. III, 1968, pp. 128-133.

MARCHESI G. B., *In Valtellina costumi, leggende, tradizioni*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XVII, 1898, pp. 411-426.

MARCHI G., *La riforma tridentina in diocesi di Adria nel secolo XVI descritta con il sussidio di fonti inedite*, Padova 1969.

MARCOLINI G.-MARCON G., *Prostituzione e assistenza a Venezia nel secolo XVIII: il Pio Loco delle Povere Peccatrici Penitenti di San Iob*, in «Studi veneziani», n.s. X, 1985, pp. 99-136.

MARIELLA A., *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963.

MARIOTTI M., *Concili provinciali e sinodi diocesani postridentini in Calabria*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXI, 1967, pp. 461-481; XXVII, 1973, pp. 130-169.

MARTIN H., *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Age*, in *Pratique de la confession. Des Pères du dèsert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983, pp. 117-136.

MARTINI A., *Tentativi di riforma a Padova prima del concilio di Trento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», III, 1949, pp. 66-94.

MARZOLA M., *Per la storia della Chiesa ferrarese nel secolo XVI (1497-1590)*, 2 voll., Torino 1976-1978.

MASETTI ZANNINI A. (a), *Le visite pastorali dei vescovi bresciani dopo il concilio di Trento*, in «Brixia sacra», n.s. IX, 1974, pp. 134-141.

MASETTI ZANNINI A. (b), *La visita pastorale di Mons. Annibale Grisonio alle parrocchie della pianura occidentale bresciana (1540)*, in *Studi in onore di Luigi Fossati*, Brescia 1974, pp. 123-138.

MASETTI ZANNINI A. (c), *Visita Pastorale del vescovo Domenico Bollani alle parrocchie della città*, in «Brixia sacra», n.s. XVII, 1982, pp. 68-77.

MASETTI ZANNINI G. L. (a), *Le origini del seminario di Brescia*, in *Quattro secoli del seminario di Brescia 1568-1968*, Brescia 1968, pp. 57-87.

MASETTI ZANNINI G. L. (b), *La «Compagnia dei Bresciani» in Roma nel IV centenario della fondazione*, Brescia 1969.

MASETTI ZANNINI G. L. (c), *Motivi storici dell'educazione femminile (1500-1650)*, vol. I, Bari 1980.

MASSA R., *Altari marmorei barocchi*, in *Le alternative del barocco. Architettura e condizione urbana a Brescia nella prima metà del Settecento*, Brescia 1981, pp. 369-399.

MAZZACANE L.-LOMBARDI SATRIANI L. M., *Perché le feste*, Roma 1974.

MAZZONE U., *La visita e l'azione pastorale di Giacomo Boncompagni arcivescovo di Bologna (1690-1731)*, in «Cristianesimo nella storia», IV, 1983, pp. 343-366.

MAZZONE U.-TURCHINI A. (edd), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1985.

MEERSSEMAN G. G., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo* (Italia Sacra, 24-26), 3 voll., Roma 1977.

MELLANO M. F., *La controriforma nella diocesi di Mondovì (1560-1602)*, Torino 1955.

MENEGHIN V. (a), *I sermoni del Beato Bernardino da Feltre nella loro recente edizione*, in «Archivum franciscanum historicum», LIX, 1966, pp. 141-157.

MENEGHIN V. (b), *Bernardino da Feltre e i Monti di Pietà*, Vicenza 1974.

MENEGHIN V. (c), *I Monti di Pietà in Italia dal 1462 al 1562*, Vicenza 1986.

MENNITI IPPOLITO A. (a), *«Providebitur sicut melius videbitur». Milano e Venezia nel Bresciano nel primo '400*, in «Studi veneziani», n.s. VIII, 1984, pp. 37-76.

MENNITI IPPOLITO A. (b), *La dedizione di Brescia a Milano (1421) e a Venezia (1427): città suddite e distretto nello Stato regionale*, in *Stato società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, vol. II, Napoli 1985, pp. 17-58.

MEOLI U., *Storia delle idee economiche*, Torino 1978.

MERLO G. G., *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa delle popolazioni rurali nel secolo XIV. Problemi e direzioni di ricerca*,

in V. FUMAGALLI-G. ROSSETTI (edd), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, pp. 399-415.

MERZARIO R., *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como secoli XVI-XVIII*, Torino 1981.

METZ R., *La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», LX, 1974, pp. 269-295; XLI, 1975, pp. 5-24.

MEZZADRI L., *Le missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa (1642-1700)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 12-44.

MICCOLI G., *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II/1, Torino 1974, pp. 429-1079.

MICHAUD QUANTIN P. (a), *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XIIe-XVIe siècle)* (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 13), Lauvain 1962.

MICHAUD QUANTIN P. (b), *Les méthodes de la pastorale du XIIIe au XVe siècle*, in *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, (Miscellanea Mediaevalia, 7), Berlin 1970, pp. 76-91.

MOLINARI F. (a), *Il Card. Teatino Beato Paolo Burali e la riforma tridentina a Piacenza (1568-1576)*, Roma 1957.

MOLINARI F. (b), *Visite e sinodi pretridentini a Piacenza*, in *Problema di vita religiosa in Italia nel Cinquecento* (Italia Sacra, 2), Padova 1960, pp. 241-279.

MOLINARI F. (c), *Pastorale del battesimo nei sinodi piacentini (secoli XVI-XX)*, in «Ravennatensia», VII, 1979, pp. 33-52.

MOLINARI F. (d), *Carlo Borromeo e Giovanni Dolfin: corrispondenza inedita e visita apostolica a Brescia*, in *San Carlo a Brescia e nella riviera di Salò*, Brescia 1980, pp. 28-80.

MOLINARI F. (e), *Il vescovo Dolfin, S. Carlo e la Valcamonica*, in «Quaderni camuni», III, 1980, pp. 261-305.

MOLINARI F. (f), *La pastorale del vescovo Bollani tra S. Carlo Borromeo e il cardinale Gabriele Paleotti*, in «Brixia sacra», n.s. XVII, 1982, pp. 16-30.

MOLINARI F. (g), *Domenico Bollani (1514-1579), vescovo di Brescia e Carlo Borromeo (1538-1584). Linee di ricerca sulla pastorale post-tridentina in una chiesa locale*, Brescia 1983.

MOLINARI F. (h), *Problemi di vita religiosa e mentalità episcopale nei sinodi piacentini del '600*, in «Archivio storico per le province parmensi», XXXV, 1983, pp. 111-148.

MOLLAT M. (a), *Assistence et assistés*, in *Assistence et assistés jusqu'à 1610*, Paris 1979, pp. 7-27.

MOLLAT M. (b), *Complexité et ambiguité des institutions hospitalières: les statuts d'hôpitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 3-12.

MOLS R. (a), *Saint Charles Borromée pionnier de la pastorale moderne*, in «Nouvelle revue théologique», LXXXIX, 1957, pp. 600-622, 715-747.

MOLS R. (b), *Les origines pastorales de quelques relevés démographiques*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, vol. V, Milano 1962, pp. 435-461.

MOLTEDO D., *Aspetti dell'applicazione della controriforma in una diocesi dello Stato pontificio: Macerata*, in «Quaderni storici», V, 1970, n. 15, pp. 814-843.

MONTAIGNE M. DE, *Les essais*, par P. Villey, Paris 1965.

MONTANARI D. (a), *Il Vescovo Bollani e S. Carlo nella corrispondenza inedita*, in «Brixia sacra», n.s. X, 1975, pp. 81-97.

MONTANARI D. (b), *L'immagine del parroco nella riforma cattolica*, in «Archivio storico per le province parmensi», XXX, 1978, t. 2, pp. 71-146.

MONTANARI D. (c), *La religione popolare nei sinodi bresciani (XVI-XX secolo)*, in A. TURCHINI (ed), *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Brescia 1980, pp. 390-403.

MONTANARI D. (d), *Clero e società a Brescia negli atti della visita pastorale e nelle Costituzioni del Bollani*, in «Brixia sacra», n.s. XVII, 1982, pp. 30-67.

MONTANARI D. (e), *Produzione d'armi da guerra su commessa pubblica. La vicenda di Gardone Val Trompia nei secoli XVI-XIX*, in *Atlante valtrumplino*, Brescia 1982, pp. 167-192.

MONTANARI G., *L'opera catechistica del Burali*, in *Il seminario di Piacenza e il suo fondatore*, Piacenza 1969, pp. 331-356.

MONTICONE A. (a), *L'applicazione a Roma del Concilio di Trento. Le visite del 1564-1566*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», VII, 1953, pp. 225-250.

MONTICONE A. (b), *L'applicazione del Concilio di Trento a Roma. I «Riformatori» e l'Oratorio 1566-1572*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», VIII, 1954, pp. 23-48.

MORANDINI A., *Folklore in Valcamonica. Leggende tipi usi costumi*, Breno 1927.

MORIN M.-HELD R., *Beretta. La dinastia industriale più antica del mondo*, Chiasso 1980.

Motti e facezie del Piovano Arlotto, a cura di G. FOLENA, Milano-Napoli 1953.

MURACHELLI F., *Il vescovo Domenico Bollani. Profili storici per il IV centenario della sua elezione episcopale (1559-1595)*, Brescia 1962.

MUSELLA S., *Il Pio Monte della Misericordia e l'assistenza ai «poveri vergognosi» (1665-1724)*, in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. II, Napoli 1982, pp. 291-347.

MUZZARELLI M. G. (a), *Appunti per un'analisi della struttura dei «Sermones» di Bernardino da Feltre*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXII, 1978, pp. 153-180.

MUZZARELLI M. G. (b), *Un bilancio storiografico sui Monti di Pietà: 1956-1976*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 165-183.

NAVARRINI R., *Poveri e pitocchi: organizzazione e istituzioni benefico-assistenziali*, in *Aspetti della società bresciana nel Settecento*, Brescia 1981, pp. 115-143.

NAVARRINI R.-BELFANTI C. M., *Il problema della povertà nel Ducato di Mantova: aspetti istituzionali e problemi sociali (secoli XIV-XVI)*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 121-136.

NICCOLI O., *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari 1987.

NOLF J., *La réforme de la bienfaisance à Ypres au XVIe siècle*, Gand 1915.

NOVI CHAVARRIA E., *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo*, in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa nel Mezzogiorno d'Italia*, vol. II, Napoli 1982, pp. 159-185.

Nunziature di Venezia, vol. VIII, a cura di A. STELLA, Roma 1963.

Nunziature di Venezia, vol. XI, a cura di A. BUFFARDI, Roma 1972.

O'DONOHOE J. A., *The Seminary legislation of the Concil of Trent*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, vol. I, Roma 1965, pp. 157-172.

ODORICI F. (a), *Memorie camune*, in *Memorie storiche sulla Valcamonica dell'arciprete di Cividate Giambattista Guadagnini e di Federico Odorici*, Brescia 1857.

ODORICI F. (b), *Storie Bresciane*, vol. IX, Brescia 1860.

ODORICI F. (c), *Le streghe di Valtellina e la Santa Inquisizione*, Milano 1861.

OLIVIERI BALDISSARRI M., *I «poveri prigioni». La confraternita della Santa Croce e della Pietà dei carcerati a Milano nei secoli XVI-XVIII*, Milano 1985.

Ordini delle Visite et Congregationi Sacerdotali della Diocese di Brescia, Brescia 1566.

ORLANDI G., *Le campagne modenesi fra Rivoluzione e Restaurazione (1790-1815)*, Modena 1967.

OSSOLA C., *Rilettura degli «Esercizi spirituali»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXI, 1985, pp. 272-281.

PAGLIA V. (a), *«La Pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma 1980.

PAGLIA V. (b), *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Roma 1982.

PANAZZA G. (a), *L'oreficeria dei secoli XV e XVI*, in *Storia di Brescia*, vol. III, Brescia 1964, pp. 725-776.

PANAZZA G. (b), *Ferri e tessuti*, in *Storia di Brescia*, vol. III, Brescia 1964, pp. 777-789.

Pancino C. (a), *La comare levatrice. Crisi di un mestiere nel XVIII secolo*, in «Società e storia», III, 1981, n. 13, pp. 593-638.

Pancino C. (b), *Il bambino e l'acqua sporca. Storia dell'assistenza al parto dalle mammane alle ostetriche (secoli XVI-XIX)*, Milano 1984.

Paruta P., *Della perfettione della vita politica*, Venetia 1586.

Parzani D., *Il territorio di Brescia intorno alla metà del quattrocento*, in «Studi bresciani», IV, 1983, n. 12, pp. 49-75.

Paschini P. (a), *La riforma del seppellire nelle chiese del sec. XVI*, in «La scuola cattolica», L, 1922, pp. 179-200.

Paschini P. (b), *Venezia e l'inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, (Italia Sacra, 1), Padova 1959.

Pasero C. (a), *Notizie sul sacro Monte delle Biade di Brescia e sugli Istituti di Beneficenza bresciana durante il secolo XVI*, in *Atti e Memorie del terzo congresso storico lombardo*, Milano 1939, pp. 382-406.

Pasero C. (b), *Dati statistici e notizie intorno alla popolazione bresciana durante il dominio veneto (1426-1797)*, in «Archivio storico lombardo», LXXXVIII, 1961, pp. 71-97.

Pasero C. (c), *Il dominio veneto fino all'incendio della Loggia (1426-1575)*, in *Storia di Brescia*, vol. II, Brescia 1963, pp. 1-396.

Pastor L., von, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, 15 voll., Roma 1910-1943.

Pastore A. (a), *Nella Valtellina del tardo cinquecento: fede, cultura, società*, Milano 1975.

Pastore A. (b), *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, Torino 1986, pp. 431-465.

Pavan E., *Police des moeurs, société et politique à Venice à la fin du Moyen Age*, in «Revue historique», 536, 1980, pp. 241-288.

Pavesio A. (a), *L'antica spezieria «Dell'Ospital Grande» di Brescia*, Pavia 1955.

PAVESIO A. (b), *Spezieria e speziali nel nosocomio di Brescia*, in «Galeno», XV, 1967, pp. 3-7.

PECHENARD P. L., *Étude historique sur les conferences ecclésiastiques*, Paris 1896.

PEGRARI M. (a), *Potere e società nella Brescia queriniana*, in *Cultura religiosa e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 551-567.

PEGRARI M. (b), *Per una storia sociale delle banche a Brescia dopo l'Unità: problemi e vicende*, in *La Banca Credito Agrario Bresciano e un secolo di sviluppo*, vol. I, Brescia 1983, pp. 177-211.

PEGRARI M. (c), *L'anima e la tasca. Etica economica e bisogni reali nelle attività del Monte di Pietà e del Monte nuovo nei secoli XV-XVII*, in I. GIANFRANCESCHI (ed), *Piazza della Loggia. Una secolare vicenda al centro della storia urbana e civile di Brescia*, Brescia 1986, pp. 203-229.

PELLEGRINI L., *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della «cura animarum»*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, pp. 129-167.

PELLICCIA G., *Scuole di catechismo e scuole rionali per fanciulle nella Roma del Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 1980, pp. 237-268.

PENCO G., *Storia della Chiesa in Italia*, vol. I, *Dalle origini al Concilio di Trento*, Milano 1978.

PERONI A., *L'architettura e la scultura dei secoli XV e XVI*, in *Storia di Brescia*, vol. II, Brescia 1963, pp. 619-1101.

PÉROUAS L., *Le diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris 1964.

PESCE L., *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443). Cura pastorale, riforma della Chiesa, spiritualità*, (Italia Sacra, 9-10), 2 voll., Padova 1969.

PEVERADA E. (a), *Note sulle confraternite e luoghi pii a Ferrara dal 1574 al 1611*, in «Ravennatensia», IV, 1971, pp. 297-344.

PEVERADA E. (b), *Il clero secolare a Ferrara nel rinnovamento postridentino (1574-1611)*, in «Analecta ferrarensia», II, 1974, pp. 217-271.

PEVERADA E. (c), *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982.

PEVERADA E. (d), *Sinodi ferraresi quattrocenteschi*, in «Analecta pomposiana», VI, 1980, pp. 137-159.

PEYRONEL RAMBALDI S., *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979.

PICASSO G., *Campagna e contadini nella legislazione della Chiesa fino a Graziano*, in V. FUMAGALLI-G. ROSSETTI (edd), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, pp. 381-397.

PINTO G., *Riforma tridentina in Puglia*, 5 voll., Bari 1968-1975.

PONI C., *Fossi e cavedagne benedicon le campagne. Studi di storia rurale*, Bologna 1982.

PONTAL O., *Les statuts synodaux français du XIIIe siècle*, vol. I, *Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest (XIIIe siècle)*, Paris 1971.

POULAT E., *Art votif et peinture religieuse*, in «Archives de sciences sociales des religions», XXIV, 1979, pp. 125-132.

POVOLO C., *Crimine e giustizia a Vicenza. Fonti e problematiche per l'approfondimento di una ricerca sui rapporti tra Venezia e la Terraferma*, in A. TAGLIAFERRI (ed), *Venezia e la Terraferma attraverso le relazioni dei Rettori*, Milano 1981, pp. 411-432.

PRETO P. (a), *Il Vescovo Gerolamo Vielmi e gli inizi della riforma tridentina a Padova*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XX, 1966, pp. 18-33.

PRETO P. (b), *Un aspetto della riforma cattolica nel Veneto: l'episcopato padovano di Niccolò Ormaneto*, in «Studi veneziani», XI, 1969, pp. 325-363.

PRETO P. (c), *Benefici parrocchiali e altari dotati dopo il tridentino a Padova*, in «Quaderni storici», V, 1970, n. 15, pp. 795-813.

PRETO P. (d), *Peste e società a Venezia nel 1576*, Vicenza 1978.

PRETO P. (e), *Il contrabbando sul lago di Garda in età veneziana*, in G. BORELLI (ed), *Un lago, una civiltà: il Garda*, vol. II, Verona 1983, pp. 375-402.

PRODI P. (a), *S. Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XI, 1957, pp. 195-240.

PRODI P. (b), *Lineamenti dell'organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del Card. G. Paleotti (1566-1597)*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento* (Italia Sacra, 2), Padova 1960, pp. 323-394.

PRODI P. (c), *Ricerca sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1962, pp. 121-212.

PRODI P. (d), *S. Carlo Borromeo e il Cardinale Gabriele Paleotti: due vescovi della riforma cattolica*, in «Critica storica», III, 1964, pp. 135-151.

PRODI P. (e), *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, 2 voll., Roma 1959-1967.

PRODI P. (f), *La nascita dei Monti di Pietà: tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 211-224.

PRODI P. (g), *Riforma interiore e disciplinamento sociale in San Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», V, 1985, pp. 273-285.

PROIETTI PEDETTA L., *Alcune note sulla situazione delle confraternite di Assisi nel periodo post-tridentino (sec. XVI-XVII)*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del p. Ilarino da Milano* (Italia Sacra, 31), vol. II, Roma 1979, pp. 457-473.

PROSPERI A. (a), *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica storica», VII, 1968, pp. 137-168.

PROSPERI A. (b), *Tra evangelismo e controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969.

PROSPERI A. (c), *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1977, pp. 125-163.

PROSPERI A. (d), *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali* 4, Torino 1981, pp. 159-252.

PROSPERI A. (e), *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, in «Quaderni storici», XVII, 1982, n. 51, pp. 959-999.

PULLAN B. (a), *Poverty, charity and the reason of State: some Venetian examples*, in «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano», II, 1960, pp. 17-60.

PULLAN B. (b), *The famine in Venice and the new poor law, 1527-1529,* in «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano», V-VI, 1963-1964, pp. 141-202.

PULLAN B. (c), *Service to the Venetian State: aspects of myth and reality in the early seventeenth century,* in «Studi secenteschi», V, 1964, pp. 95-148.

PULLAN B. (d), *Le Scuole Grandi e la loro opera nel quadro della Controriforma,* in «Studi veneziani», XIV, 1972, pp. 83-109.

PULLAN B. (e), *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII),* in *Storia d'Italia. Annali* 1, Torino 1978, pp. 981-1047.

PULLAN B. (f), *La politica sociale della Repubblica di Venezia 1500-1620,* trad. it., 2 voll., Roma 1982.

PULLAN B. (g), *The Old Catholicism, the New Catholicism, and the Poor,* in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna,* Cremona 1982, pp. 13-25.

PUTELLI R. (a), *Vita, storia ed arte mantovana nel Cinquecento. Prime visite pastorali alla città e diocesi,* Mantova 1934.

PUTELLI R. (b), *Vita storia ed arte bresciana nei secoli XIII-XVIII,* 6 voll., Breno 1935-1939.

RAPP F. (a), *L'église et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen Age,* Paris 1971.

RAPP F. (b), *Réformes et réformation à Strasburg. Église et société dans le diocèse de Strasburg (1450-1525),* Paris 1974.

RAPP F. (c), *Les croyances et les pratiques populaires à la fin du Moyen Age en Occident,* in *Le christianisme populaire,* B. PLANGERON-R. PANNET, (edd), Paris 1976, pp. 104-121.

RASI P. (a), *L'applicazione delle norme del concilio di Trento in materia matrimoniale,* in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi,* vol. I, Milano 1940, pp. 233-282.

RASI P. (b), *La formalità nella celebrazione del matrimonio e il concilio di Trento,* in «Rivista di storia del diritto italiano», XXVI-XXVII, 1953-1954, pp. 189-207.

RASSEM M., *Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima Età moderna con esempi della storia della statistica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 39-70.

Regole della Compagnia della Dottrina Christiana, nuovamente riformate, per ordine dell'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Marco Morosini Vescovo di Brescia, Brescia 1654.

Regole dell'Hospitale de mendicanti di Brescia detto la Casa di Dio, Brescia 1731.

Regole et Ordini generali della Scuola del Santissimo Corpo di N.S. Giesù Christo della Chiesa Cathedrale di Brescia, commune anco à tutte le altre della Città et Diocese, Brescia 1615.

Relazioni di Rettori Veneti a Brescia durante il secolo XVI, a cura di C. PASERO, Toscolano 1939.

Relazioni dei Rettori Veneti in Terraferma, vol. X, *Provveditorato di Salò – Provveditorato di Peschiera*, a cura di A. TAGLIAFERRI, Milano 1978.

Relazioni dei Rettori Veneti in Terraferma, vol. XI, *Podestaria e Capitanato di Brescia*, a cura di A. TAGLIAFERRI, Milano 1978.

RICCI G. (a), *Povertà, vergogna e povertà vergognosa*, in «Società e storia», II, 1979, n. 5, pp. 305-337.

RICCI G. (b), *Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale*, in «Annales ESC», XXXVIII, 1983, pp. 158-177.

RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, 3 voll., Milano 1945-1946-1949.

RIGON A., *Organizzazione ecclesiastica e cura d'anime nelle Venezie. Ricerche in corso e problemi da risolvere*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)* (Italia Sacra, 36), vol. II, Roma 1984, pp. 705-724.

RIENZO G. M., *I problemi di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, Napoli 1980, pp. 439-481.

RIOLFI W., *La protesta dei «morti della Fossetta» ovvero San Rocco di Ghedi*, in A. TURCHINI (ed), *Lo straordinario e il quo-*

tidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano, Brescia 1980, pp. 377-387.

Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplini, Perugia 1972.

Rituale sacramentorum secundum Romanam Ecclesiam, Reverendiss. D. Dominici Bollani Episcopi Brixiae iussu editum ad usum suae Ecclesiae, Brixiae 1570.

ROMANELLO M., *La stregoneria in Europa,* Bologna 1978[2].

ROMANI M. A. (a), *Nella spirale di una crisi. Popolazione, mercato e prezzi a Parma tra Cinque e Seicento,* Milano 1975.

ROMANI M. A. (b), *Criminalità e giustizia nel Ducato di Mantova alla fine del Cinquecento,* in «Rivista storica italiana», XCII, 1980, pp. 680-706.

ROSA G. (a), *Di un processo di Stregoneria in Valcamonica nel secolo XVI,* in «Crepuscolo», 14 febbraio 1858.

ROSA G. (b), *Dialetti costumi e tradizioni nelle provincie di Bergamo e Brescia,* Brescia 1870.

ROSA M. (a), *Religione e società nel mezzogiorno fra Cinque e Seicento,* Bari 1976.

ROSA M. (b), *Nota critica,* a J. P. GUTTON, *La società e i poveri,* trad. it., Milano 1977, pp. 161-173.

ROSA M. (c), *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal cinque al settecento,* in «Società e storia», III, 1980, n. 10, pp. 775-806.

ROSSI A., *Le feste dei poveri,* Bari 1969.

ROSSI G. F., *Missioni Vincenziane, religiosità e vita sociale nella diocesi di Tivoli nei secoli XVII-XIX,* in «Atti e memorie della società tiburtina di storia e d'arte», LIII, 1980, pp. 143-210.

ROSSI O., *Le memorie bresciane. Opera istorica et simbolica,* Brescia 1616.

ROSSINI A., *Il territorio bresciano dopo la riconquista veneziana del 1516,* in «Studi bresciani», IV, 1983, n. 12, pp. 77-96.

ROSSINI E., *Popolazione ed epidemie nelle relazioni dei Rettori veneti di Brescia,* in A. TAGLIAFERRI (ed), *Venezia e la Terraferma attraverso le relazioni dei Rettori,* Milano 1981, pp. 439-472.

ROSSINI E.-ZALIN G., *Uomini, grani e contrabbandi sul Garda tra Quattro e Seicento*, Verona 1985.

ROUSSIAUD J., *Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XVe siècle*, in «Annales ESC», XXXI, 1976, pp. 289-325.

RUSCONI R. (a), *Manuali milanesi di confessione editi tra il 1474 ed il 1523*, in «Archivum franciscanum historicum», LXV, 1972, pp. 107-156.

RUSCONI R. (b), *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981.

RUSCONI R. (c), *I Francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, pp. 251-309.

RUSCONI R. (d), *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali*, 4, Torino 1981, pp. 949-1035.

RUSCONI R. (e), *De la predication à la confession: transmission et contrôle des modèles de comportement au XIII siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, École française de Rome 1981, pp. 67-85.

RUSCONI R. (f), *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, Torino 1986, pp. 467-506.

RUSSO C. (ed) (a), *Società Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli 1976.

RUSSO C. (b), *I redditi dei parroci nei Casali di Napoli: struttura e dinamica (XVI-XVIII secolo)*, in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, Napoli 1980, pp. 1-178.

RUSSO S., *Potere pubblico e carità privata. L'assistenza ai poveri a Lucca tra XVI e XVII secolo*, in «Società e storia», VII, 1984, n. 23, pp. 45-80.

SABA F., *Una parrocchia milanese agli inizi del XVII secolo: S. Lorenzo Maggiore. Materiali per una storia demografica*, in «Nuova rivista storica», LIX, 1975, pp. 407-457.

SALA A., *Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo*, 3 voll., Milano 1857-1858-1861.

SAVELLI R., *Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n.s. XXIV, 1984, pp. 171-216.

SCADUTO M. (a), *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica, 1560-1563*, in «Archivum historicum Societatis Jesu», XXVIII, 1959, pp. 51-191.

SCADUTO M. (b), *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, voll. III-IV, Roma 1964-1974.

SCAGLIA B., *Note sull'agricoltura bresciana nei secoli XV-XVI-XVII attraverso gli estimi*, in *Camillo Tarello e la storia dell'agricoltura bresciana al tempo della Repubblica veneta*, Lonato 1979, pp. 123-132.

SCARANO P., *Una visita pastorale personale nella diocesi di Mottola nel 1631*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XII, 1958, pp. 281-290.

SCHMITT Ch. B., *La scienza nelle università italiane nel Cinquecento e agli inizi del Seicento*, in M. P. CROSLAND (ed), *L'affermazione della scienza moderna in Europa*, Bologna 1979, pp. 45-68.

SCHMITT J. C., *Du bon usage du «Credo»*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, École française de Rome 1981, pp. 337-361.

SCHMITT T. J., *L'organisation ecclésiastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750*, Autun 1957.

SECCO L., *La pedagogia della Controriforma*, Brescia 1973.

SEGRE R., *Bernardino da Feltre, i Monti di Pietà e i banchieri ebraici*, in «Rivista storica italiana», XC, 1978, pp. 818-833.

SELLA D. (a), *Industrial Production in Seventeenth-Century Italy: A Reappraisal*, «Explorations in Entrepreneurial History», n.s. VI, 1969, pp. 235-253.

SELLA D. (b), *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, trad. it. Bologna 1982.

SENECA F., *Venezia e papa Giulio II*, Padova 1962.

SENSI M. (a), *Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti frumentari*, in «Picenum seraphicum», IX, 1972, pp. 162-257.

SENSI M. (b), *Monti frumentari e problemi agricoli a Colfiorito*, in «Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche», IX, 1975, pp. 397-432.

Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre, a cura di C. VARISCHI, 3 voll., Milano 1964.

SERRINI P., *Gli eretici di Gardone Valtrompia*, tesi di laurea, Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1984-85, Rel. Carlo Ginzburg.

SIMONCELLI P. (a), *Orgini e primi anni di vita dell'Ospedale romano dei poveri mendicanti*, in «Annuario dell'istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXV-XXVI, 1973-1974, pp. 119-172.

SIMONCELLI P. (b), *Note sul sistema assistenziale a Roma nel XVI secolo*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 137-156.

SIMONCELLI R., *La Val Camonica: le condizioni geografiche e le vicende storiche della economia del ferro*, «Notiziario di Geografia Economica», Roma 1971, pp. 239-262.

SINA A., *Un sinodo diocesano ignorato*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XV, 1948, pp. 19-21.

SPAGGIARI P. L., *Ideali cristiani e politica del credito agli inizi dell'età moderna. L'attività del Monte di Pietà di Parma dal 1488 al 1573*, Parma 1964.

Statuti rurali bresciani del secolo XVI. Bovegno, Cimmo ed Orzinuovi, a cura di B. NOGARA-R. CESSI-G. BONELLI, Milano 1927.

STELLA A. (a), *La proprietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia dal secolo XV al XVII*, in «Nuova rivista storica», XLII, 1958, pp. 50-77.

STELLA A. (b), *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano, 1964.

STELLA A. (c), *Dall'Anabattismo al Socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Padova 1967.

STELLA A. (d), *Anabattismo e Antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova 1969.

STUMPO E. (a), *Problema di ricerca. Per la storia della crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattrocento e Cinquecento*, in «Critica storica», XIII, 1976, pp. 62-80.

STUMPO E. (b), *Il consolidamento della grande proprietà ecclesiastica nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali*, 9, Torino 1986, pp. 263-289.

TACCHELLA L., *La riforma tridentina nella diocesi di Tortona*, Genova 1966.

TACCHELLA L.-TACCHELLA M. M., *Il Cardinale Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi di Trieste*, Udine 1974.

TACCHI VENTURI P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 voll., Roma 1922-1951.

TACKETT T., *L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIIIe siècle*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXVII, 1979, pp. 198-234.

TAGLIAFERRI A., *Struttura e politica sociale in una comunità veneta del '500 (Udine)*, Milano 1969.

TAMASSIA N., *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Milano-Palermo-Napoli s.d.

TAMBORINI A., *La compagnia e le Scuole della Dottrina Cristiana*, Milano 1939.

TAMBURINI V., *La beneficienza in Brescia*, in *Brixia 1882*, Brescia 1882, pp. 49-88.

TAPIÉ V. L.-LE FLEM J. P.-PARDAILHÉ GALABRUN A., *Rétables baroques de Bretagne et spiritualité du XVIIe siècle*, Paris 1972.

TASSONI G., *Religiosità e poesia religiosa del popolo lombardo*, in «Lares», XL, 1974, pp. 297-349.

TENENTI A. (a), *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris 1952.

TENENTI A. (b), *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1977².

TENTLER Th. N., *Sin and confession on the eve of the Reformation*, Princeton 1977.

TENTORIO M., *Cenni storici sull'orfanatrofio della Misericordia di Brescia. Diretto dai PP. Somaschi (1532-1810)*, in «Supple-

mento alla Rivista dell'ordine dei PP. Somaschi», CLXXVI, 1969, pp. 3-71.

THOMAS K., *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, trad. it., Milano 1985.

THOMPSON E. P., *Società patrizia. Cultura plebea*, trad. it., Torino 1981.

TIRABOSCHI A., *Usi pasquali nel Bergamasco*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», I, 1882, pp. 433-445.

TOSCANI X. (a), *Aspetti di vita religiosa a Pavia nel secolo XV*, Milano 1969.

TOSCANI X (b), *Il clero lombardo dall'Ancien Regime alla Restaurazione*, Bologna 1979.

TOSCANI X. (c), *Ecclesiastici e società civile nel '700: un problema di storia sociale e religiosa*, in «Società e storia», V, 1982, n. 17, pp. 683-716.

TOSCANI X. (d), *Il clero della Lombardia veneta nella prima metà del secolo XVIII*, in *Cultura Religione e Politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 225--246.

TOSCANI X. (e), *Le «Scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione*, in «Società e storia», VII, 1984, n. 26, pp. 757-781.

TOSCANI X. (f), *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in *Storia d'Italia. Annali*, 9, Torino 1986, pp. 573-628.

TOSCHI P. (a), *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955.

TOSCHI P. (b), *Il folklore*, Roma 1960 [2].

TOUSSAERT J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Paris 1963.

TRAMONTIN S. (a), *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, in «Studi veneziani», IX, 1967, pp. 453-533.

TRAMONTIN S. (b), *Riflessioni, prospettive, problemi circa lo studio e la regestazione delle visite pastorali*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Napoli 1973, pp. 170-184.

TREXLER R., *La prostitution florentine au XVe siècle, patronage et clientèles*, in «Annales ESC», XXXVI, 1981, pp. 983-1015.

TUCCI U., *L'industria del ferro nel Settecento: la Val Trompia*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, vol. II, Napoli 1970, pp. 417-462.

TURCHINI A. (a), *Legislazione canonica e tradizioni locali nella Romagna del XVI secolo, in fatto di celebrazione matrimoniale*, in «Aevum», L, 1976, pp. 411-435.

TURCHINI A. (b), *Una fonte per la storia della cultura materiale nel XV e XVI secolo: le visite pastorali*, in «Quaderni storici», XI, 1976, n. 31, pp. 299-309.

TURCHINI A. (c), *Per la storia religiosa del '400 italiano. Visite pastorali e questionari di visita nell'Italia centro-settentrionale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1977, pp. 265-290.

TURCHINI A. (d), *Clero e fedeli a Rimini in età post-tridentina*, (Italia Sacra, 27) Roma 1978.

TURCHINI A. (e), *Lo straordinario e il quotidiano negli ex voto bresciani*, in A. TURCHINI (ed), *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Brescia 1980, pp. 9-304.

TURRINI M., *«Riformare il mondo a vera vita christiana»: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 407-489.

ULIANICH B., *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice nella diocesi di Foligno (1547-1555)*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (sec. XV-XVIII)*, Perugia 1972, pp. 147-265.

ULLMANN W. (a), *Principi di governo e politica nel Medioevo*, trad. it., Bologna 1972.

ULLMANN W. (b), *Individuo e società nel Medioevo*, trad. it., Roma-Bari 1974.

ULLMANN W. (c), *Radici del Rinascimento*, trad. it., Roma-Bari 1980.

VAGLIA U. (a), *Alcuni aspetti dell'economia bresciana nel secolo XVIII*, in «Archivio storico lombardo», XCVI, 1969, pp. 5-26.

VAGLIA U. (b), *Rapporti economici tra la «Magnifica Patria» e la Valle Sabbia*, in *Il lago di Garda. Storia di una comunità lacuale*, vol. II, Salò 1969, pp. 147-162.

VAGLIA U. (c), *Storia della Valle Sabbia*, 2 voll., Brescia 1970[2].

VAUCHEZ A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, École française de Rome 1981.

VECCHI A., *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Firenze 1968.

VENARD M. (a), *Catholicisme et usure au XVI siècle*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», LII, 1966, pp. 59-74.

VENARD M. (b), *Les confréries de Pénitents au XVIe siècle dans la province ecclésiastique d'Avignon*, in «Mémoires de l'Académie de Vaucluse», tomo I, 1967, pp. 55-79.

VENARD M. (c), *Pour une sociologie du clergé au XVIe siècle. Recherche sur le recrutement sacerdotal dans la province d'Avignon*, in «Annales ESC», XXIII, 1968, pp. 987-1116.

VENTURA A. (a), *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964.

VENTURA A. (b), *Considerazioni sull'agricoltura veneta e sull'accumulazione del capitale nei secoli XVI e XVII*, in *Agricoltura e sviluppo del capitalismo*, Roma 1970, pp. 519-560.

VINOT PRÉFONTAINE J., *Sanctions prises dans l'ancienne diocèse de Beauvais contre les refractaires au devoir pascal*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», XLV, 1959, pp. 76-83.

VIOLANTE C. (a), *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi pievi e parrocchie*, Milano 1977, pp. 643-799.

VIOLANTE C. (b), *Sistemi organizzativi della cura d'anime in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)* (Italia Sacra, 35), vol. I, Roma 1984, pp. 3-41.

VISMARA G., *La vita religiosa nella diocesi di Milano dopo il Concilio Tridentino secondo gli atti dell'Archivio Spirituale della Curia*, in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como 1972, pp. 132-141.

VITALE G., *Ricerche sulla vita religiosa e caritativa a Napoli tra Medioevo ed Età Moderna*, in «Archivio storico per le province napoletane», III serie, LXXXV-LXXXVI, 1970, pp. 207-292.

VIVARELLI M., *I manuali per confessori: una fonte storica inconsueta*, in «Cheiron», II, 1985, n. 4, pp. 139-148.

VIVES L., *De subventione pauperum*, a cura di A. SAITTA, Firenze 1973.

VOGLER B., *La politique d'assistence dans les pays protestants rhénans (1555-1619)*, in *Assistence et assistés jusqu'à 1610*, Paris 1979, pp. 175-180.

VOLPICELLI L., *Il pensiero pedagogico della Controriforma*, Firenze 1960.

VOVELLE G.-VOVELLE M., *Vision de la mort et de l'Au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire (XVIe-XIXe siècle)*, Paris 1970.

VOVELLE M. (a), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973.

VOVELLE M. (b), *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1974.

WELTER L., *La réforme ecclésiastique du diocèse de Clermont au XVIIe siècle*, Paris 1956.

WILLAERT L., *La restaurazione cattolica dopo il concilio di Trento (1563-1648)*, in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, vol. XVIII, Torino 1966.

ZAFARANA Z. (a), *La predicazione francescana*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, pp. 203-250.

ZAFARANA Z. (b), *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)* (Italia Sacra, 35), vol. I, Roma 1984, pp. 493-539.

ZALIN G. (a), *Approvvigionamento e commercio dei cereali nella regione gardesana durante l'età moderna*, in *Il lago di Garda. Storia di una comunità lacuale*, vol. II, Salò 1969, pp. 117-145.

ZALIN G. (b), *Il mercato granario in Desenzano nei secoli XVI e XVII. Problemi alimentari e politica annonaria nel territorio benacense*, in *Camillo Tarello e la storia dell'agricoltura bresciana al tempo della Repubblica veneta*, Lonato 1979, pp. 33-76.

ZALIN G. (c), *Economia di transizione. La provincia salodiana in epoca veneta*, in «Rassegna economica», XLIII, 1979, pp. 543-601.

ZALIN G. (d), *Seguendo le relazioni dei Rettori. Manifatture e politica industriale nella Lombardia Veneta*, in *Venezia e la Terraferma attraverso le relazioni dei Rettori*, Milano 1981, pp. 531-546.

ZALIN G. (e), *Tra serre, opifici e fucine (Le tipiche attività di produzione e trasformazione nella Riviera benacense, sec. XV-XVIII)*, in G. BORELLI (ed), *Un lago, una civiltà: il Garda*, vol. II, Verona 1983, pp. 327-374.

ZAMBARBIERI A., *Terra uomini religione nella pianura lombarda. Il Lodigiano nell'età delle riforme asburgiche*, Roma 1983.

ZANELLI A. (a), *Delle condizioni interne di Brescia dal 1426 al 1644 e del moto della borghesia contro la nobiltà nel 1644*, Brescia 1898.

ZANELLI A. (b), *Predicatori a Brescia nel Quattrocento*, in «Archivio storico lombardo», XXVIII, 1901, pp. 83-144.

ZANELLI A. (c), *La devozione di Brescia a Venezia e il principio della sua decadenza economica nel secolo XVI*, in «Archivio storico lombardo», XXXIX, 1912, pp. 23-100.

ZARDIN D. (a), *Confraternite e vita di pietà nelle campagne lombarde tra '500 e '600. La pieve di Parabiago-Legnano*, Milano 1981.

ZARDIN D. (b), *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milano 1983.

ZARDIN D. (c), *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra Cinque e Seicento*, in «La scuola cattolica», CXII, 1984, pp. 698-732.

ZARRI G., *Purgatorio «particolare» e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, in «Quaderni storici», XVII, 1982, n. 50, pp. 466-497.

ZEEDEN E. W.-LANG P. Th. (ed), *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Struttgart 1984.

ZULIAN G., *Privilegi e privilegiati in Brescia al principio del Seicento*, in «Commentari dell'Ateneo di Brescia», 1936, pp. 69-137.

Indici

Indice dei nomi

Indice dei toponomi